


KÖPRÜLÜ
224
M. ASIM BY.

عقاید جلال اوزرینه قزوینی

دوسر

٧

ما في الجلد رسالة على لفظ سورة الفاتحة

رسالة في الحشر والمعاد للامام

قزويني على جلال العقايد

استصحبه الفقير

١٢١٦

يا قديم الإحسان

ويا احسانك القديم

٤٧



بسم الله الرحمن الرحيم

سورة فاتحة الكتاب هكذا وجدت مكتوبة في اوائل المصاحف الكريمة وهي خبر مبتدأ محذوف
اي هذه السورة مسماة بسورة فاتحة الكتاب على ان ... المشهورة ... الجزئية ... ان
على السورة العظيمة هو مجموع سورة فاتحة الكتاب والعجب من العلامة التفتازاني جعلها
على وفق ما دلت عليه الاحاديث النبوية مسماة بفاتحة الكتاب فيلزمه ان يكون
اضافة السورة اليها مثل اضافة انت زيد وقد صرح بنحوه في التلويح وان كان يمكن النزاع
في هذا الكلام فانه يوافق مدينة بغداد ونظاير كثيرة وذلك وجه ما وقع في الاحاديث النبوية
او مثال كلاهما على السورة الكريمة وبه يندفع الاعتراض عن العلامة التفتازاني قال
القدس سره في حواشيه على الكشاف فاتحة الشيء اوله ثم قيل الفاتحة في الاصل مصدر بمعنى الفتح
كالكاذبة بمعنى الكذب ثم اطلقت على اول الشيء تسمية للمفعول بالمصدر قال الشيخ اكمل الدين
والتاء للنقل الى الاسمية كما في النطيحة انتهى هذا سهو غلط من ذلك الفاضل فانها اذا كانت مصدرا
يكون التاء اصلية لا للنقل وايضا ليس في صحاح ... للنقل الى الاسمية فيلحقها التاء
للنقل وعندي ان هذا السهو من الناسخ رآه مكتوبا في الهامش فخلطه في محله فان الشيخ
اجل كعبا من ان يصدر مثله عنه قال ... مدرس ... لان الفتح يتعلق به اولا وبواسطته
يتعلق بالمجموع فهو المفتوح الاول الظاهر ان المراد بالواسطة الواسطة في العروض ويقوله
المفتوح الاول المفتوح اولا وبالذات بمعنى فيكون مبدأ الشيء اولى بهذا الاسم ما عداه
لكونه اولا بالمعنى وعلله في الكشف بكونه اول المفتوح من الكل ولم يتعرض لتوسطه
في تعلق الفتح بالمجموع لانه يصلح وجها للتسمية ايضا فانه احسن في الكلام وكلا يتعلق الفتح به
بالذات ولم يسم به غيره حين تعلق به كذلك غير ... ما ذكره ... زادة لدلالة على الاولوية
بهذا الكلام مع الاشتراك في المعنى حين التسمية بخلاف ما في الكشف اذ لا اشتراك في المعنى حين
التسمية على ظاهر ما ذكره الا ان يأول بارتضاه المرتضى الشريف ثم ان كان المراد بالفتح
الحقيقي كما هو الظاهر في امثال الاشتهر المطولة والطوامير ونحو غيرها من الكتب اذا اريد

فتحه على الترتيب الوضعي فسميت اوائلها بهذا الاسم ثم قال فكم ... فنعتها بالباعث على الفتح
فان قيل الاسناد الى الباعث اسناد مجازي تشبيها للملابسة بملابسة الفاعل فكان المصحح
تشبيهه بالفاعل فان توسطه في تعلق الفتح بالمجموع يصلح وجها للتشبيه بالفاعل ايضا وفيه
قصر المسافة قلنا تشبيهه بالباعث لمعنى دقيق ووجه انيق فان وجه الشبه يتضمن اجتماع
العلية والمعلولية في المشبه لظهور ان تعلق الفتح بالمجموع بواسطته يكون مفتوحا ليس الا
فليتأمل هذا وما قيل ان ههنا شيئين كون الفتح المتعلق باول الشيء واسطة الفتح للمجموع
وانحصار سبب فتح المجموع في تعلق الفتح بالاول وهو الذي اشار اليه بتقديم الظرف في قوله
اذ به يتعلق ولا وجه لتقديم الظرف في اعتبار التشبيه بالآلة قصد الى ذكر الانحصار فانه مما
لا مدخل له فيه والمتم مما ذكر من وجه التشبيه هو وجه التشبيه بالباعث لا وجه التشبيه
بالآلة انتهى فبمعزل عن دفع ما ذكرنا من اصوبية تبديل الباعث بالفاعل فان الانحصار
المذكور يكون وجها للتشبيه بالفاعل ايضا مع ان الباعث يجوز تعدده كالآلة الاترى
الى بواعث الذكر والحذف والتقديم والتأخير وامثالها المبحوثة عنها في علم البلاغة قال
قدس سره واما ان يكون احصار الفاتحة الكتاب واللام كالخلف عن الاضافة الى الكتاب
قيل لا يحذف المضاف اليه في الاعلام الغالبة بل يقولون اشترطوا في التأنيث اللفظي
لمنع الصرف العلمية حتى يكون التاء لازمة فقالوا ان العلمية في الالف ... العربية صيرتها
مصونة عن النقصان فكل حرف وضعت الكلمة عليه لا ينفك عنها لان ذلك بل يحذر
طلبا للتخفيف عند كثرة الاستعمال الاترى الى حذف المضاف من رمضان والى حذف المضاف اليه
في قولهم فليسمع من ابي ام عبد يعني عبد الله واما قول الرضي في باب العلم اذا صار المضاف
وذو اللام علمين بالغلبة لزم الاضافة فيما كان مضافا فلا يجوز تجريده عنها واما
ذو اللام فالاكثر فيه ايضا لزوم اللام وقد يجوز تجريده عنها كما قيل في النابغة نابغة وذلك
قليل انتهى فالظاهر ان مراده من لزوم الاضافة عدم جواز الخلو عنها وعن خلفها فافهم

قوله او ان الشئ بعضه اشارة الى دليل صغرى قياس اقتراني تقريره هذه الاضافة اضافة
بعض الشئ الى كله اضافة كذلك فهي اضافة بمعنى من اولا وضح المقدمتين من قياس استثنائي تقريره
كلما كان اول الكتاب بعضه فاضافة الفاتحة الى الكتاب بمعنى من لكن المقدم حق قبل كون
المضاف بعض المضاف اليه لا يقتضي ان يكون الاضافة بمعنى من التبعيضية سواء
كان المراد بالبعض الجزء او الجزئي ثم ينتقض مثال الثاني بقولهم زيد متناول الانسان وشموله
وقال وغاية ان المراد باضافة المتناول الى الاضافة البعض بمعنى الفرد هو معنى الاختصاص
فيكون بمعنى اللام وفيه بحث فان المراد بالمتناول ليس الا مفهوم مزون وقوعه محمولا وانقول
ان يكون ذلك المفهوم فرد الانسان لو صح ما ذكره لا ينتقض ما ذكره النحاة في تعريفها
قال في الكافية الاضافة المعنوية اما بمعنى اللام فيما عدا جنس المضاف وظرفه او بمعنى من
في جنسه او بمعنى في في ظرفه ولكن ان يجاب ان قيد الحيثية معتبرة في امثاله فيكون المراد في جنسه
من حيث هو جنسه وفي ظرفه من حيث هو ظرفه وفيما عداهما بمعنى اللام فتامل
قوله وبان البعض قد يطلق على ما هو فرد من الشئ اقول يعني ان ما ذكره القائل مغالطة
منشؤها الاشتباه احد معنيي اللفظ المشترك بالاخر فان البعض يطلق على معنيين احدهما
ما هو فرد من الشئ والاخر ما هو جزء له قيل ويمكن ان يراد المنع ان معنى اضافة الجزء
الى الكل في المال امر التبعيضية لان المقرر كلام اللام اقول ذلك المنع ارجع
امثال هذه الاضافة في تفسير سورة لقمان الا ما يكون للتمييز والبيان فما ذكره القائل
من غير ترا في التخصيص نعم في بيان ارجاعه الى البيانية كلام لا يخفى على اولي الافهام فراجع
متشبثا بذيل ما ملكه والا الموقف للكلام وعبارة العلامة التفتازاني في تقرير كون الاضافة
المذكورة بمعنى اللام ولكون اول الشئ بعضه والمضاف اليه كلا اسيما الكتاب المفتتح
بالتحميد المختتم بالاستعاذة فانه هو الجزء الشخصي لا المفهوم الكلي الصادق على الآي والسور
كانت الاضافة بمعنى اللام اعترض عليه بان المفهوم من عبارته لا سيما ان يكون في المضاف اليه

احتمال الكلية على تقدير كون المراد منه المفهوم الكلي وفساده بين اقول بل المفهوم من احتمال
كون ما اضيف اليه الاول كليا مثل ادم اول الانسان لا كلا ولا فساد فيه قوله
ومن ثمة اشترط اي ولكون اضافة فرد الشئ الى الشئ بمعنى من دون اضافة البعض الى الكل
باستقراء كلام الاقدمين اشترط تنافر الثاني في الاضافة بمعنى من كون المضاف اليه
جنسا للمضاف فان قيل انما تم هذا التفريع لو كانت الاضافة بمعنى من مقصورة على اضافة
الاول الى الشئ ولا دلالة في كلامه عليه قلنا بل فيه وجه افاده قوله دون الثاني في معنى
العطف بلا وتشريك الخطي انما كان في اضافة الثاني فافاد نفي القصر على اضافة الاول
قوله ولعله جعل الكتاب بمعنى القدر المشترك يعني ان ما ذكره القائل انما يكون مغالطة لو اراد بالبعض
المعنى الثاني وظاهر كلامه انه لا يجوز ان يريد به المعنى الاول ويريد بالكتاب القدر المشترك الا المجموع ويكون
معنى قوله او ان الشئ بعضه اول افراد الا الكل بعضه قوله وبان اقول لعل مراده انه قد يتوهم
ان معنى اضافة المشتق وما بمعناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف
في معنى فاتحة الكتاب ما يختص بالكتاب باعتبار كونه فاتحا فلا يحتمل اضافتها الى الكتاب بمعنى
القدر المشترك اضافة بيانية ولا لامية اما عدم جواز كونها بيانية فلما عرفت من معنى اضافة
المشتق وما بمعناه واما عدم احتمال كونها لامية فلانها فاتحة المجموع لا القدر المشترك في كل
الجواب ستر بان الاضافة الى القدر المشترك مطلقا فضلا عن ان يكون بمعنى من مبالغة في الجواب
بالزيادة على قدر الكفاية فلا مراد ان المفهوم من كلامه قدس سره انه لو امكنت اوليتها بالعاشر
لا القدر المشترك لصح اضافتها اليه بمعنى من واستماع كلام القائل معانه بين البطلان لظهور
ان اضافتها تكون للاختصاص لا للبيان ومع ذلك في كلامه قدس سره قصور لا يخفى فانه نظر
في قال ان ما ولم يقل لا يجوز ذلك ونحوه قلنا ان كون معنى اضافة المشتق وما بمعناه ما ذكر
اكثري غالب لا كلي مطرد الا يرى الى اضافة اسم التفضيل بالمعنى الثاني والى مثل قولهم مصارع
مصارع مصر بغداد والحق الذي لا محيد عنه ان كلامه قدس سره محمول على ظاهره وان اضافة الشئ

لا ما يصدق عليه مطلقا بيانية ولا يعتبر تقييد الحيثية فيلزمه ان يكون اضافة غلام رجل بيانية
ولا يخفى بعده   قوله فان قلت جوز العلامة في سورة لقمان يعني ان الرد المذكور على القائل
انما يتم ان لو انحصر الاضافة بمعنى من في المعنى المشهور ولكن ليس كذلك فان العلامة اثبت الاضافة
بمعنى من التبعيضية وهو امام في العلوم الادبية نقتدي به ويؤخذ بقوله لكن هذا لا يفيد
القائل فان العلامة صرح بقصر الاضافة البيانية في الاضافة بمعنى من بقوله وهي الاضافة
بمعنى من فلا يكون الاضافة بمعنى من التبعيضية منها فلا يرتفع فساد كلامه لما نقل عن
العلامة وتجويزه في ... بان بعض كلامه وهي الاضافة بمعنى من على المشهور ولا يمكن ان يقال
المقصور عليه هو الاضافة بمعنى من من غير تقييد وفي الثاني مقيده بالتبعيضية لان القائل
اطلق حيث قال وهذه الاضافة بمعنى من فلا ينفعه   قوله وكانت الاضافة بيانية
فان قيل الظاهر من كلام العلامة في مواضع اشتراط كون المضاف اليه اخص من المضاف مطلقا
في الاضافة البيانية ليوجد معنى البيان الا ترى الى تخصيص الحديث المنكر والى ما ذكره في اضافة
اسم الانواع على ما عليه بعض النحاة من الشيخ ابو حيان واسم الانواع من اضافة الى الاجناس
فهي بمعنى من لان البهيمة انما اضيفت الى اخص قلنا لو كان من صحة ذكر لما صرح بان اضافة
باب ساج بيانية وتخصيص الساج كالحديث تكلف نعم لابد في تلك الاضافة ان يكون المضاف
اليه اخص مطلقا او من وجه ليحصل البيان بجهة خصوص   قوله وان اراد بالحديث
العموم والاستغراق لغني بمعنى مجموع الافراد فانه لا يجوز ان يراد معنى كل فرد لان اللهو ليس
جزءا من كل فرد من الحديث   قوله فقد ثبت اضافة الجزء الى الكل بمعنى من التبعيضية
اقول لا يخفى عليك ان الظاهر ان العلامة عبر عن الاضافة بمعنى اللام هنا بالاضافة بمعنى التبعيضية
انها راجعة الملابسة الاختصاصية التي لا بد منها بين المتضايفين في تلك الاضافة فانها
بمعنى جنس وبناء على شهرة انحصار قسم الاضافة بمعنى من في الاضافة اللامية ونحوها
على دلالة قصر الاضافة بمعنى من في البيانية قبيل هذا الكلام على ما اراد ولا   فتدبر

جعلها تبعيضية ميلا الى جانب المعنى هذه العبارة تحتمل معنيين احدهما انه لما كان الحديث
المطلق متناولا جميع افراده ولهذا لم يحسن جعل الحديث المطلق بيانا للهو حيث كان
فيه ابهام كون احاديث الاخبار واخبار الاحاديث مثلا لهوا جعل العلامة تلك
الاضافة تبعيضية ميلا الى جانب المعنى الذي هو ان اراد الحديث بجميع افراده فان اللهو من
الحديث جزء من ذلك المجموع فاطلق الاضافة بمعنى من التبعيضية واراد الاضافة البيانية
مجازا بعلاقة اللزوم لظهور ان المبين في الاضافة البيانية اذا كان عاما من المبين كما فيما
نحن فيه يكون افراد المبين جزءا من افراد المبين وثانيهما ان الحديث وان كان بيانا للهو
بجهة خصوصية الانواع من وجه فللهو جهة خصوص ايضا ومن هذه الجهة هو بعض من
اي فرد اضافي لرغب لفظا الى هذا المعنى اطلق عليها التبعيضية فيكون قد اطلق على
البيانية التبعيضية بملاحظة كون المبين بعض المبين اي من جزئيات الاضافة
ثم ان ههنا حاشية منقولة عن المرتضى الشريف قدس سره وهي هي ههنا ... وهو ان المتبادر
من كلمة التبعيض اعني لفظ من هو التبعيضية بمعنى الجزئية لا بمعنى الجزئية وفيه بحث فانه
اذا كان تعبير العلامة الزمخشري عن تلك الاضافة بالاضافة بمعنى التبعيضية بملاحظة
ما ذكرنا من كون افراد المبين جزءا من افراد المبين يكون كلمة من على معناه المتبادر
وهو الظاهر من مراد العلامة فتأمل   ويسمى ام القرآن عطف على خبر المبتدأ او على الجملة
فانه يجوز عطف الجملة الفعلية على الاسمية وعكسه عند الجمهور فلا حاجة الى التقدير او اعتبار
المعنى لتصحيح العطف على ما ظنه بعض المتصدرين لتحشية هذا الكتاب ثم فرع على ما ذكره بقوله
فيقتضي التشريك في باب التسمية وبنى على ذلك امورا يطول ذكرها وانت خبير بعدم صحة هذا
التفريع فان العطف لا يقتضي التشريك في امثاله ثم المراد بالقرآن في ام القرآن ما عدا
سورة الفاتحة وبالكتاب في سورة الفاتحة هو المجموع فظهر ذلك لما ذكر وما في وجه تسميتها
بقوله تلك الآيات   لانها مفتتح بيان المصحح لتسمية هذه السورة الكريمة بهذا الاسم وكذا

جميع ما ذكر من وجوه التسمية باساميها المذكورة فلا وجه التسمية بالشفاء فانه بيان للموجب
ولما كان مصحح تسميتها بفاتحة الكتاب ظاهرا لا يحتاج الى البيان لم يتنبه وبادر لبيان وجه التسمية
بام القراءن   قوله ومبداوه اعترض عليه بانه قد يطلق مبداء الشيء لما فيه ذلك الشيء كما يقال الشجر   مرصور
مبتداء الثمر وقد يطلق لجزئه الاول كما يقال مبداء رمضان يوم الجمعة والام مبداء الولد بالمعنى الاول
دون الثاني والفاتحة مبداء القراءن بالمعنى الثاني دون الاول فحصل هذا وجها لتسميتها
بالام غير وجيه اقول فيه بحث فانك قد تنبهت ان المراد بالقراءن في هذه التسمية ما عدا الفاتحة فلما
كانت تلاوته او كتابته يترتب على تلاوة الفاتحة او كتابتها كان حصل منها فصح تسميتها
بالام من هذه الجهة وقد اشار الفاضل الى ذلك بقوله فكانها اصله ومنشاوه   قوله ولذلك تسمى
اساسا اي ولكونها مفتتحه ومبداوه ولا دخل لصحيح بشبهه بالمنشا في هذه التسمية
او لانها تشتمل على ما فيه اي اصول المعاني التي فيه فلا يرد ان القراءن لما اشتمل عليه ايضا فما وجه تخصيصها
بهذا الاسم   والتعبد بامره ونهيه قال قدس سره واما التعبد ففي قوله اياك نعبد فان العبادة
قيام العبد بحق العبودية وما تعبد به من امتثال اوامر المولى ونواهيه اعترض عليه بان امتثال   مرصور
اوامر المولى ونواهيه ليس ماخوذا في معنى العبادة ولا لازما له والا لزم ان يختص العبادة بمن له
امر ونهي ولكنكم كما قال الله تعالى وتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم ولا يضركم فاذن لا يلزم من
اشتمال الفاتحة على التعبد اشتمالها على التعبد بالامر والنهي الذي هو المدعى اقول المراد بالعبادة
اي عبادة المومنين للامر المفهومة من قوله اياك نعبد فيلزم من اشتمال الفاتحة على العبادة
اشتمالها على التعبد بالامر والنهي وينطبق الدليل على الدعوى ثم ينبغي ان يراد بالعبد المذكور في
تفسير العبادة العبد المضاف الى الله وبالعبودية عبودية له وحده لا تتحقق التوحيد في خدمة
الملك لملوالي بلحاجة جميع ما كلفنا فانه لا يقال له العبادة مع صدق ظاهر التعريف عليها
ولا يتوجه ان ما ذكره على عدم الفرق بين درجة العبادة ودرجة العبودية والفرق ثابت
فان العبودية مطلق التذلل والعبادة غايته فان العبادة اخص عبودية يستلزم غاية التذلل

كالخفي

كما لا يخفى   قوله او في قوله الصراط المستقيم اذا اريد ملة الاسلام المشتملة على الاحكام قال بعض
العلماء الصراط المستقيم طريق الحق وهو مختصر في ملة الاسلام بعد انتساخ ساير الشرايع على ما
نبه عليه المصنف بقوله والمراد طريق الحق وهو ملة الاسلام وان لم يتنبه الامام البيضاوي حيث قال
والمراد به طريق الحق وقيل هو ملة الاسلام فعلى هذا لا حاجة الى الاشتراط المذكور بل الاولى
اقول لا يخفى ان طريق الحق اخص من ملة الاسلام فانها جامعة للفرق المختلفة من القدرية
والشيعة والناجية وغيرهم وكلهم في النار سوا اعتقادهم الا اهل السنة والجماعة
ولو سلم فكلمة اذا تدل على التحقق دون التردد والتشكك   قوله قال معناه قولوا
الحمد لله انما اخر قدس سره هذا الاحتمال مع تقديم صاحب الكشف اياه لانه امر خاص لا دلالة له على
الاوامر التعبدية ليظهر اشتمالها على اصول معاني القراءن وينكشف به كونها بمنزلة اللام مما
عداها قال قال   قوله والامر اياه بالك يستلزم النهي عن ضده اي عن ضد المعنى الذي
هو ترك كف النفس واعترض عليه بان ما ذكره انما يفيد بها لو كان الامر المقدر وهو قولوا   مرصور
للوجوب وذلك ممنوع الا يرى ان تاركه لا يلام عند كثير من العلماء اقول الاظهر ان نفع القراءن فرض
خصوصا في ابتداء القراءن الكلام وذلك بقراءته في فرض ايضا ويجوز ان يكون محل الامر
هو الصلوة وقراءتها فيها واجبة بلا خلاف في اصل الوجوب حتى لو تركها في الصلوة اعادها
عند الحنفية انتهى نص عليه الزيلعي ونظيره ما قال في الامر بالصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم
قوله واما الوعد والوعيد ففي قوله انعمت عليهم والمغضوب عليهم اعترض عليه
بان الانعام كثيرا ما لا يكون مسبوقا بالوعد فما اشتمال انعمت على الوعد ودلالته عليه غير مسلم
وكذا الغضب بالنسبة الى الوعيد اقول اذا كان المراد بالانعام المدلول عليه بقوله تعالى
انعمت عليهم الانعام الاخروي او ما يشمله كما يدل عليه كلام المفسرين فانما دل على الوعد وكذا
الكلام في الغضب   قوله قدس سره انزله ارشادا اي انما انزله ارشادا او كلمة انما مقدرة

فظهر ان

بقرينة جعل هذا الكلام دليل انحصار مقاصد القرآن في الثلثة   قدس سره وبه دخول المعاد
مشوبة بكبرى اي بادخال حيث المبدء قيل لا دلالة في هذا الوجه على كون الوعيد من المقاصد
الذي والقصص بما ذكر وبيان وجه الانحصار في الثلثة التي ثالثها الوعد والوعيد دون الوعد
فقط اقول وانت خبير بان معرفة المعاد يطوي على الوعد والوعيد فان العلم بالمعاد هو
العلم بالوعد والوعيد والا ان يكون المعنى صار بعينه وانما قصر في اخر كلامه على ذكر مقتضى الوعد
بعدما تعرض للوعيد اولا ايذانا بانه اصل المقصود ولانا في ذلك كون الوعيد ايضا مقصودا
ولا كونه حال الامر والنهي فتامل   قدس سره وقد يظن انه مراد العلامة قطب الدين الرازي
قال قدس سره وكانت تامة سوغ على اقول وكل ان تجيب ان الدعاء من جملة الامر به فامر الاهد
الصراط المستقيم يعني قوله اذكروا الله وانقوا الله الاعراد موات تجيب كل قال قدس سره مما في
امر الاخرة واداء الطاعة وترك المعصية يعني فعل الاول سوغ الوعد والوعيد وعلى
الثاني على الامر والنهي ويجوز تفرع على الوعد والوعيد ايضا بنوع تكلف قال قدس سره نما في
هذه السورة مقدمة على سائر السور وضعا وكل ان تقول لا حاجة الى اعتبار هذه بالفاتحة
في اثبات هذا الوجه فان هذه السورة الكريمة قد اشتملت على تلك المعاني اجمالا وصيرورتها
مفصلة في امر في سائر السور تشبه بالام التي تنزع فيها الولد بلا ظهور تام ويظهر
عند الانفصال منها قال قدس سره حيث مهدت ارضها اولا ثم دحيت الى ان ذكر الله هذا الوجه
لتسمية مكة شرفها الله وعظمها ام القرى وسورة الانعام قال قدس سره وللحب المراد
هذا هو الجواب المطرد في سائر الاسامي قال او على حمله معانده او سنة كانها اعرابية على مذهب
الكوفيين وابي علي وابي الفتح وابن برهان فانه مدخل فيه الدعاء والقصص والمباحات
كالباحات والمندوبات كالمناكحات ولا يرد عليه ما اورد على الوجه الاول من خلوه عن
الاشتمال عليها فلا حاجة في الجواب الى التزام التكلف ببيان اندراجها فيه بان مرجع بعضها

الى التعبد بالامر والنهي ومرجع بعضها الى الترغيب والترهيب المفهم من الوعد والوعيد
وبان تلك الاحكام ليست لمجرد نظام المعاش الذي روعي لاجل العبادة الموقوفة عليه
فمقصودية تلك الاحكام راجعة الى مقصودية التعبد والغرض من القصص الا انها
فيرجع الى الوعد والوعيد او تصديق النبي عليه الصلوة والسلام باخباره عن الغيب
فيرجع الى التعبد فلا يكون مقصودا مع انه اعترض على هذا الجواب الثاني ان الوعد والوعيد
ايضا لاجل العبادة فوجب ان لا ذكره اولا ارجاع ثالث الاصول المذكورة الى ثانيها مع
ان في القصص اخبارا عن الغيب نعم فيها اخبار عن الايمان الامي ولكنه ليس من
خصائص الانبياء عليهم السلام وان كان يمكن الجواب بان الوعد والوعيد ليس للتعبد
خاصة بل لمعرفة المعاد التي هي اعظم المقاصد والقصص اخبار عن الغيب الا يرى
الا قوله في قصة نوح في سورة هود وذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت
تعلمها ولا قومك من قبل وذلك معجزة الانبياء عليهم السلام خصوصا في حق نبينا الامي عليه السلام كما ان
بالعلم في الامي معجزة غلبى جلية والتاديب في اليتم ان بعض الاشراف قال ههنا لا نسلم
ان اراد ان الفاتحة مشتملة على جميع الحكم المطلوبة التي في القرآن فليس كذلك لانها لا تدل اصلا
على التوحيد بل على اكثر المعاني التي في القرآن اقول فيه بحث اما في السؤال فانا نقول
لفظ الحمد لله يدل على اتصافه بجميع الصفات الكمالية والجلالية اذ معنى الحمد هو الوصف بالجميل
واللام للاستغراق او للجنس فظاهر ان التفرد عن الشريك والصاحبة والولد والوالد والكفو
من الاوصاف الجليلة واما في جوابه الاول فلانا وان سلمنا عدم دلالة اللفظ الجليل على جميع
الصفات الكمالية الا انه لا يفيده لان التوحيد مثلا ليس منها بل من صفات الجلال وكذا غيره
ولو على خلاف المصطلح المتعارف لا يقال قلنا ان نمنع دلالتها على التوحيد مثلا الا يرى
ان المشركين مع اعترافهم بالله لا يوحدونه وكذا اليهود والنصارى سواء عرفوا مع اعترافهم
به وواما في جوابه الثاني فلانه لا يكون هذا الوجه متحدا مع الوجه السابق ما لا كالا يخفى

والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء ولهذا حيث افتار المراتب مع السعداء
والمنازل مع الاشقياء اذ الاول ينبئ عن الرفع والثاني عن الانحطاط ـه وسورة
الكنز وفي هذه التسمية خاصة جعل تلك المعاني بمنزلة الاموال النفيسة فان الكنز هو
المال وجاء في الحديث ما يدل على جواز اطلاق الكنز عليها فانه اخرج ابن الضريس
في فضائل القرآن والبيهقي في الشعب عن انس عن النبي عم قال ان الله اعطاني فيما من
به علي اني اعطيتك فاتحة الكتاب وهي من كنوز عرشي ثم قسمتها بيني وبينك نصفين
وفي المدارك وتسمى سورة الكنز لقوله عم فاتحة الكتاب كنز من كنوز عرشي وهذا ايضا
يدل على تسميتها بالكنز لا سورة الكنز على ادعاء المص اللهم الا ان يقال الاضافة بيانية
ولا قبح في مثل هذه الاضافة على ما سلف اليه الاشارة منه لذلك اى لاشتمالها على ما فيه او
على جلة معانيه منه وان ذكر والدعاء الظاهر انه عطف على الحمد فيلزم العطف على جزء العلة
الا ان لا يبالي العلية ويكون قوله يسمى بمعنى اطلق عليها له وتعليم المسألة اى محل السؤال
وهو الهداية او المضاف محذوف والمسألة مصدر ميمي اى تعليم طريق السؤال فان
السائل هنا جعل الدعاء اولا ثنا عليه ثم ذكر انه عبادة ليث الا وان استعانة
ليث الامتناع ثم سال فقدم على سؤاله امورا لحسن تقديمها على السؤال عن الامور وهو التفسير
الكبير الا ان القاصر السؤال روي رسول الله عم عن رب العزة سبحانه انه قال من شغله
ذكري عن سؤالي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وقد فعل الخليل صلوات الله عليه ذلك
حيث قال الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين
وفي هذه السورة ايضا وقع البدء بالثناء على الله تعالى ثم ذكر العبودية على طلب الهداية
انتهى وفيه بحث اذ لم يحصل مما ذكره الدلالة على تسميتها بالسؤال ثم مقتضى الحديث تجرد
الذكر عن السؤال وهذه السورة الكريمة جامعة بينهما فلا نظر مناسبة رواية هذا
الحديث الشريف هنا لا يخفى على ما فطن النهى منه والصلوة بالجر ولا يجوز النصب وان كان

سماه بالصلوة ايضا لان ما ذكره انما يكون وجها لتسميتها بها الا بتكلف بعيد بل وجهها
ما رواه ابو هريرة انه قال الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين الحديث يعني الفاتحة
فيكون من باب تسمية الشيء باسم ملزومه وفي المدارك وتسمى سورة الصلوة لانها تكون ولانها
تكون واجبة او فريضة واراد بقوله لما يروى حديث قسمت الصلوة لكن مقتضاه تسمية
الصلوة لا سورة الصلوة الا ان يأول بما ذكرنا انفا منه لقوله عم هو شفاء لكل داء
في دلالة الحديث تسميتها بها بحث فانه لا يدل الا على مصدوق قولنا هو كاتب ان يكون مسمى
الا ان يقال وضع التسمية ثبت بالاجماع والحديث سنده فتدبر منه اوثنى في الصلوة
وفي الكشاف في ثنى في كل ركعة منه والسبع المثاني مدكر المثاني جمع مثنى على صيغة المفعول من التثنية
بمعنى تردد وتكرر او جمع مثناة يكون جمع مثنى مفعل من التثنية بمعنى التكرر والاعادة منه
و يجوز ان يكون جمع مثنى مخفف مثنى اسم مفعول ثنى يثني وقد جوز ذلك كله هو مثله في بعض
تصانيفه وفي المدارك وتسمى سورة المثاني لانها تثنى في كل صلوة وفيه امر وقد نبهت على
المخلص فتذكر منه مدكره في بعض النسخ التاء تعليلية بروان ما ذكره من سورة الحجر يحتملها
ايضا فان في بعض النسخ قال مدكر على صيغة المفعول يعني وجدت مقيدة مضبوطة
على صيغة المفعول وفي اكثرها ضبط بفتح الميم منه مدكر وربما يقال انها تكرر في كل ركعة
بالقياس الى الاخرتين فان قيل لا يجب قراءتها في الركعتين الاخريين عند الحنفية فلا تثنى بهذا
الوجه على مذهبهم والمصنف وهذا تاويل الكلام بما لا يرضى صاحبه قلنا لا نسلم ذلك بل يجب
قراءتها في الركعتين الاخريين ايضا على رواية الحسن عن ابي حنيفة ولو سلم فلا كلام في انه تجب
قراءتها فيها وهذا القدر يكفي في صحة هذا الوجه منه فكنه ولا يرد على الوجهين التنفل بركعة
واحدة اذ لم يصح مذهب المص كما قال العلامة التفتازاني تنبيه على ان اقل الصلوة ركعتان
لنهيه عم عن البتيراء قيل لا خلاف في اطلاق الصلوة على ركعة ولهذا يحنث بها في يمينه
لا يصلي والنهي عن البتيراء يحقق مشروعيتها على ما تقرر في الاصول واجاب بان الصلوة

في الهداية ولو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع لم يحنث فان كبر مع ذلك ثم قطع حنث والقياس ان يحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع في الصوم ووجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن الاركان [illegible] يسمى صلوة بخلاف الصوم [illegible] ولو حلف لا يصلي صلوة لم يحنث ما لم يصل ركعتين [illegible] النهي عن البتيراء [illegible]

[illegible]

انا
هي مجموع الركعتين ونفرق بين يصلي وصلوة بان الاول انما يتناول الركعة دون
الثاني لانه يصدق على من يركع ويسجد قبل ان يضم اليها ركعة اخرى انه يصلي وان لم يكن
الركعة الواحدة صلوة اقول فيه بحث فانه اذا كانت الصلوة مجموع الركعتين والفعل يدل
على الحدث والزمان فما دام يتحقق الحدث لا يتحقق الصلوة فلا يصدق يصلي على حقيقته وان
قالوا مثل هذا الكلام في تاويل المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا الا ان يمنع استلزام تحقق الحدث
الذي هو مدلول يصلي نفسا لتحقق الصلوة فتامل او الانزال قيل لا معنى لقوله
تثنى في الانزال واجيب بان تثنى المقدر ههنا بمعنى تثبت عبر بها حكاية للحال الماضية
او يقدر تثبت فيكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا اقول تسمية هذه السورة الكريمة
بالمثاني وقعت قبل الهجرة وانما تكرر النزول بالانزال بعدها فيكون المعنى على الاستقبال
دون المضي كما ظنه القائل او صح انها نزلت بمكة وفي المدارك والاصح انها مكية
ومدنية نزلت بمكة حين فرضت الصلوة ثم نزلت بالمدينة حين حولت القبلة
الى الكعبة وقد صح انها مكية ان اراد رد احتمال كونها مدنية على ما روي عن مجاهد قال
بعض العلماء الظاهر ان مجاهدا لا ينكر نزول الفاتحة بمكة فيحمل على ما ذكره صاحب التيسير
ولا نظن ان النبي عم مكث بمكة ثلث عشر سنة يصلي بغير فاتحة الكتاب هذا مما لا تقبله
العقول بل ينكر نزولها بها قرانا والنزول على النبي عم وحيا متلوا لا يستلزم القرانية
ولا بعد فيه فانه لا بد من الالتزام بذلك لمن قال نزولها مرتين والا يلزم القول بكون الفاتحة
سورتين من القران واللازم باطل بالاجماع واذا وقفت على ما قررنا فقد عرفت انه لا وجه
لقول الفاضل الشريف لا شبهة في بطلانه اقول على ما ذكره يتحد قول مجاهد مع قول من قال
انها مكية مدنية فلا وجه لجعلهما مقابلا له على ما حققت به الكتب ثم ليس يلزم من قال بتكرر نزولها
ان يلزم ما ذكره قوله والا يلزم القول بكون الفاتحة سورتين قلت انما يلزم ذلك ان لو قال
بكون نزولها ثانيا على انها سورة اخرى ولكن ليس كذلك بل يعلوه النزول الثاني لتقرر السورة

واما ما يعطي عليها جازان يكتب التاريخ مرة واحدة في مائة وثلثة عشر موضعا اعني البسملة
على مذهب الحنفية فلم لا يجوز عكسه وما المانع منه الا انه يرد على ما ذكره الله انما يدل
على المدعي لو تعينت سورة الفاتحة للارادة من لفظ المثاني وذلك غير مسلم اذ يجوز
ان يكون المراد بها السبع الطوال او الحواميم او جميع القران وما استدل به بعض علماء
ديارنا على اثبات تعينها للارادة منها ما في صحيح البخاري عن ابي سعيد بن المعلى قال كنت اصلي
في المسجد فدعاني رسول الله عم فلم اجب حتى صليت فاتيته فقال ما منعك ان تاتيني
فقلت يا رسول الله اني كنت اصلي فقال الم يقل الله استجيبوا لله وللرسول اذا
دعاكم لما يحييكم ثم قال لي لاعلمنك سورة هي اعظم سورة في القران قال الحمد لله رب العالمين
هي السبع المثاني والقران العظيم الذي اوتيته وما فيه ايضا عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم
ام القران هي السبع المثاني والقران العظيم معارض بما روي الينا باسناد صحيح عن ابن عباس
ان السبع المثاني هي السبع الطوال اي السور من اول البقرة الى اخر الاعراف ثم براءة وقيل
يونس على ما ذكره الشيخ شهاب الدين ابن حجر في فتح الباري وقال في تفسير سورة الحجر انه
اسنده النسائي والطبري والحاكم عن ابن عباس رض باسناد قوي اذ قد تبين ان
للموقوف في امثاله حكم المرفوع واذ قد انتهى من ههنا الى الكلام في الحديث الشريف فلنزد
الكلام تتميما للفائدة فنقول قال الشيخ الاسلام احمد بن حجر في تفسير الفاتحة من شرحه على البخاري
حيث تكلم على حديث ابن المعلى قال الخطابي في قوله هي السبع المثاني والقران العظيم الذي
اوتيته دلالة على ان الفاتحة هي القران العظيم وان الواو ليست العاطفة التي تفصل
بين الشيئين وانما هي التي تجيء بمعنى التفصيل كقوله فاكهة ونخل ورمان وقوله وملائكته
ورسله وجبريل وميكال انتهى وفيه بحث لاحتمال ان يكون قوله والقران العظيم محذوف الخبر
والتقدير ما بعد الفاتحة مثلا فيكون وصف الفاتحة انتهى بقوله هي السبع المثاني ثم عطف عليه قوله
والقران العظيم اي ما زاد على الفاتحة وذكر ذلك رعاية لنظم الاية ويكون التقدير والقران العظيم

الامام القرطبي

هو الذي اوتيته زيادة على الفاتحة انتهى كلام الشيخ ابن حجر اقول لا عبرة بالاحتمال الذي بناه
عن دليل فان الحذف خلاف الاصل ولا ضرورة تلجئنا الى ارتكابه كيف وقد صرح بعض المفسرين
بكون الفاتحة سميت بالقرآن العظيم وعلله بتضمنها جميع علوم القرآن ثم الاولى ان نقول او التقدير
هو الفاتحة مع ما بعدها اذ الفاتحة من جملة القرآن العظيم بل الاولى ان يقول الذي اوتيته
هو الخبر وما دل عليه اخر كلامه اي الذي تعرفونه بكونه وحيا من الله او هو هذا ثم قال الشيخ الشهاب
ابن حجر في تفسير سورة الحجر بعد الكلام على حديث ابي هريرة المذكور [illegible] والقرآن العظيم معطوف
على قوله ام القرآن وهو مبتدأ وخبره محذوف او خبر مبتدأ تقديره والقرآن العظيم ما عداها
وليس معطوفا على قوله السبع المثاني لان الفاتحة ليست هي القرآن العظيم وان جاز اطلاق
القرآن عليها لانها من القرآن لكنها ليست هي القرآن كله ثم وجدت في تفسير ابن ابي حاتم من
طريق اخرى عن ابي هريرة مثله لكن بلفظ والقرآن العظيم الذي اعطيتموه اي هو الذي اعطيتموه
فيكون هذا هو الخبر انتهى اقول لا محذور في اطلاق القرآن العظيم على الفاتحة بناء على
تضمنها جميع علوم القرآن كما سلفت اليه الاشارة او نقول لا شك في جواز اطلاق القرآن
على الفاتحة لان القرآن كما يطلق على الجميع يطلق على القدر المشترك بين الكل والجزء على ما
بين في موضعه والمقصود من الفاتحة هو كونه عظيما فانها لما زادت على غيرها في عظيم
الرتبة كما دل عليه قوله صلعم لاعلمنك سورة هي اعظم سورة في القرآن كان كانها الكل لغيرها
علة بالقياس اليها   وهو مكي بالنص اي بالاثر الوارد عن ابن عباس فان الموقوف
في مثاله له حكم المرفوع كذا قال الجلال السيوطي واما ما قيل في بيانه فان ما قبلها وما بعدها
الى اخر السورة في حق اهل مكة فكذلك فانه ليس من النص في شيء بل هو استدلال بالمفهوم
مع ان كون ما قبلها وما بعدها في حق اهل مكة لا يستلزم كون هذه الآية مكية الا يرى ان
سورة المائدة مدنية الا قوله اليوم اكملت الآية فانها نزلت بمكة بل لا يستلزم كون
ما قبلها وما بعدها مكية ايضا لجواز ان ينزل في المدينة ويكون في حق [illegible] قال في الكشاف سورة

[illegible]

فاتحة

فاتحة الكتاب مكية وقيل مكية ومدنية لانها نزلت بمكة مرة وبالمدينة اخرى اعلم ان
للناس في المكي والمدني اصطلاحات اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل
بعدها سواء نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع ام بسفر من الاسفار
اخرج عثمان بن سعيد الدارمي بسنده الى يحيى بن سلام قال ما نزل بمكة وما نزل
في طريق المدينة قبل ان يبلغ النبي صلعم المدينة فهو من المكي وما نزل على النبي صلعم
في اسفاره بعد ما قدم المدينة فهو من المدني الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة
والمدني ما نزل بالمدينة وعلى هذا تثبت الواسطة فما نزل في الاسفار لا يطلق عليه مكي ولا مدني
الثالث ان المكي ما وقع خطابا لاهل مكة والمدني ما وقع خطابا لاهل المدينة كذا في
الاتقان للجلال السيوطي اذا عرفت هذا فنقول انما قال المص لانها نزلت بمكة
مرة وبالمدينة اخرى لان السؤال يتحقق الى من يحقق العالم ورد للقول الثالث ومن
فسره بقوله اي حين فرضت الصلوة وحين حولت القبلة اصاب في تفسيره وذلك حيث
نبه على كونها مكية ومدنية على اشهر الاصطلاحات ولولا هذا التفسير لما حصل التنبيه على
ذلك ثم ان الشارح العلامة في معرض الدليل التعليلي على كونها مكية ومدنية ما يقرب الدعوى
في الجلاء والخفاء وان خلا عن وجه نقاب الاستتار حيث لم يأت بما يدل على
نزولها بالمدينة مرة اخرى مع مساس الحاجة اليه اشارة منه الى ان ما ذكره القائل مجرد دعوى
لا دليل عليها فافهم

اما بعد فهذه صورة السؤال الذي عرضناه على حضرة سلطان العلماء نهالى افندى القاضى بدمشق ... منظر الى ابو السعود

يا من واحد العصر ما علامة العلى يا من له قدم باهى بها القدما ومن اذا انبرت المشكلات بدت
لمرآه من نهر الحكم نقيت من علمك بجرابه سعت شيئا من معانى نطقك فكما
من براعتك او من براعتكم جرد سيفا لمحو الشك قد حسما لذاك وجهت وجهى بالسؤال الى
جناب مولى اراء المرء العلى عما قد انفرد القاضى الاجل به اذ قال فى اية الكرسى المراد بما
وقال من بعد هذا فهو اللهو لا السموات والاجرام الا بلغته ما دليله فهى كالدعوى بلا سند
اذ ليس يظهر وجه الفرق بينهما وحضرة العالم النحرير سيدنا ابى السعود نفى عن رقها العلى
فهل يكون اعتراضا او غرضا معنى دفيع كما من دابه على وظنها البعض بعض الظن نا
فية الجواب التى قالت بتمكينها ولم يكن ذا ارادوا بالدلالة من مدلولها ولعل العبد ما فهما
فامنن علينا بشرح الصدر من كرم ولا زلت فى انفاذ تدبيره العلى نعت صور الارائك الصور لا
تزال تسرى الامن بالنعم فلما وقف على السؤال منظر وشيئ ربعه وابل الغيث وظل
قال هل جرى فى البحث انما فعل نعم ثم عدت اليه وقد كتبت ما صورته بعد التسمية والحمد لله

قال مولانا القاضى قدس سره فى تفسير فى اية الكرسى والمراد بما فيهما ما وجد فيهما داخلا فى
حقيقتهما وخارجا عنهما متمكنا فيهما فهو ابلغ من لم السموات والارض وما فيهن تقول العبد
ان هذا المحل مما ينبغى ان يعرف ذو الالباب وكره وكرره وينفق نحو بيانه ما عنده فلا على ان أشبع
فيه القول متوكلا على ذى الطول وليعلم انه لما كان قوله فهو ابلغ شبيها بالدعوى المحتاجة
الى الدليل تركها العلامة ابو السعود ذكرها المولى الجليل وهو طيب الله مرقده قد ترك من مثل
ذلك اشياء مولعة غالبها مما صرح فيه كما فعل فى قوله اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك
وطهرك الاية فقال هناك كلموها شفاها كرامة لها ومن انكر الكرامة زعم ان ذلك كانت معجزة
لزكريا او ارهاصا لنبوة عيسى فان الاجماع على انه تعالى لم يستنبئ امراة لقوله تعالى وما ارسلنا
من قبلك الا رجالا الاية فلم يذكر المولى ابو السعود هذه الاية التى جعلها القاضى مستند الاجماع
ومراده مع الله اعلم عن القاضى فى السوف بالاعتراض على القاضى بانه ممن يرى ان ادخ قطعية مستند الاجماع

وهو قول واه فى عنوان فيه وقد لبست القول هناك فى رسالة حررتها فى ذلك ...ان
نظمت السؤال فقلت فقد تمكنت القاضى ابو الخير فى تفسيره فى ال عمران اذ نقل الاجماع انه لم يكن
بنبوة غير ذكراه والخلق مشهور فى سوقنا ليس على الدعوى برهان من اية سلب الا فخر اقبلت
وذلك لا يستلزم الثانى وحضرة المولى العمادى ابو السعود حاوى كل عرفانه فهل ترك الاية من اجل خفا
او كان عن حرفة اعماه والعبد من سبيه يرجو اطلاقه من ربقة العانى واعود الى المقصود فاقول
الظاهر انه لم يكن للمولى ابى السعود غرض فى اعراضه عن قول القاضى فهو ابلغ الا التحامى عن المناقشة
مع انهاء البحث الوضيح غير واردة لان اقتران الجملة بهذه الفاء التى تشعر بما التنبيه يؤذن بانها نتيجة
قياس اقترانى مؤلف من جملة صغرى استغنى عنها بذكر دليلها اعنى قوله والمراد بما فيهما الاية وهو مغنى
عن كبراه ايضا وطريق نظمه ان يقال ان قوله تعالى ان له ما فى السموات الاية يعنى استيعاب مالكيته
للفضيئ السماوية واجزائها وجميع ما فيها من اجزائها وللاجرام الارضية كذلك وما هو
متمكن فيهما لصورتها ما يعنى عمومها على اليهم ذلك وكلما كانت دلالته كذلك فهو ابلغ وتسمية
هذه الكبرى شرطية اصطلاح منطقى والافكل مبتدا دار معنى الافادة اليها ودخل الفاء
فى خبره لتضمنه معنى الشرط والضمير المنفصل عائد اليه وهو فى النتيجة عائد الى الحد الاصغر فى
قوله المنصوب بان واما له ما فى السموات فانما يدل على ملك الجميع من حيث هو مجموع اذ لا يدل
للاجزاء انها سموات وما فيه الافراد لا يجوز ان يضاف الا الى احد الشركاء والسيما صاحب الاكثر
توضيح انه يصح ان يقال ديوان الحماسة لابى تمام ولا يقال ما فى ديوان الحماسة لابى تمام
وليرفع تخييل هذا الاحتمال حق بالاستغراق بعد التنصيص على الاجزاء فى قوله تعالى فى سورة سبا
لا يملكون مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير
وقوله بعد ذلك وما فيهن انما ينصرف الى المتمكن فيهن معا لا الى الاجزاء كما لا يخفى فقد ظهر وما اشرنا
ان قول القاضى فهو ابلغ نتيجة قياس قد منع المنع عن مقدمتيه فلا ينبغى ان يظن انه مما
لا دليل عليه هنا ان بعض من كتب على تفسير القاضى ذكر فى هذا المحل ان فى هذه الاية
دلالة على نفى الجوهر وكانه وجه الدلالة ان الاختصاص بالكلية لما فى السموات وما فى الارض

يلزم ظاهره عدم مملوكية ما ليس فيهن ولا فيها ولا حال ولا محل كالجواهر الروحانية من المبادي العالية
فما دونها والنفوس الفلكية الغير المنطبعة والنفوس البشرية على القول بتجردها وهو خرج
مما قال انما لو ثبت لتعذر عند العقل قيام الدليل على عدمها مستغنى عن المبدع
ويلزم ايضا ان يكون مشاركة للباري في صفة التجرد وان يتنازعها فيتركب تعالى عن ذلك
مما به الامتياز وما به الاشتراك والحق انه لا دلالة في الاية على نفي المجردات وانما يكون
منها فيها والاختصاص بالكينونة المادية لا يستلزم اختصاص المملوكية فمملوكيتها او اضمارها
اليه ثابت بدلائل اخر في ان الذي بيده ملكوت كل شيء والاستدلال على نفي المجردات
بمثل هذه الاية غير تام وكذا الاستدلال على ثبوتها على ما بين في المطولات قال الشيخ
ابو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي ذلك الامام الذي اشتهر بالتصلب في مذهب
الاشاعرة والرد على الحكماء في شرح لعقيدته الكبرى ما نصه فان قلت برهانكم السابق
والاتي انما ينتج ان الحدوث لجميع الجواهر واعراضها والمطلع من ذلك وهو حدوث ما سوى الله
فلو قدر في سواه ما ليس بجرم ولا حال قائم به لما ينتهض دليلكم قلت مذهب المتكلمين
انحصار العالم في الجواهر والاعراض ولهم في ابطال الزائد طرق كلها ضعيفة والذي
اختاره بعض المحققين في هذه المسئلة الوقف في وجود هذا الزائد فان قلت
فهم ينفون قدم هذا الزائد قلت هم لا نزاع فيه لما على الاجماع السمعي كان الله ولا شيء معه واجمع
المتكلمون على حدوث ما سوى الله وحدوث هذا الزائد لا يتوقف على الشرع فيمتنع
الاستدلال به عليه انتهى وقد ذكر المحقق الجلال الدواني في انموذج العلوم في اوائل
المسئلة الرابعة في حدوث العالم قريبا من هذا الكلام لا ينبغي تحمل ايراده ثم اني رايت
في بعض نسخ القاضي بين السطور فوق قوله ابلغ من ان تنفطر ملكهم زيادة
صح والظاهر انه ليس بصحيح فان هذا بعينه قد وقع في اواخر سورة المائدة ولا يصح
ادعاء ان بعض اي القرآن ابلغ من بعض اذ كان مرجع البلاغة الى مطابقة
مقتضى الحال نعم قد يكون بعض الايات مشتملا على محسنات لفظية ومعنوية اكثر من
البعض وقد يكون بعض المعاني يستدعي التعبير عنه بما لم يستدعي بعض المعاني
التعبير بمثل غير الاول كما في قوله ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه وقوله فمنهم من يمشي
على بطنه فان كل محل يستدعي ما ذكر فيه بحيث يدرك الذوق حسن موقعه فيه دون غيره
فالزم وهو غني عن البيان لان سبيل الوجدان والله المستعان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين بعد اداء الحمد والثناء للذي منه الابتداء واليه الانتهاء وبه ظهور الاشياء
وهو يعيد الاموات بالاحياء ثم الصلوة على سيد الانبياء الكاشف لاحوال الاعادة والابتداء
وعلى آله واصحابه الاتقياء الفائزين باعاظم النعماء في الدنيا ودار البقاء وبعد فيقول افقر
الخلق الى الله الباري مصلح الدين اللاري الانصاري هداه الله سبيل الرشاد الى ما ينفعه في المعاش
والمعاد ان هذه ابكار من المعاني القدسية وعرائس من الحقائق الغيبية كشفت وجوهها
لارباب الانظار الصافية عن شبه الوهم وغشاوة الريب المتصدين لمشاهدة شوارق القدس
وانوار الغيب في مضمار تشعشع جمالها ظلمات شبه اهل الزيغ والعناد في بحث الحشر والمعاد
ومن لم يهد الله فما له من هاد قال سيد المحققين في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة
المعاد لا يزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة
والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول
كثير من المحققين كالحليمي والغزالي وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخري
الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا ان الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع
والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا
اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا
والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه
الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند
الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد انتهى قيل لا يذهب عليك
ان ههنا احتمالا آخر وهو القول بثبوت احدهما مع التوقف في الآخر وهذا في الحقيقة احتمالان احدهما

القول بثبوت المعاد الروحاني والتوقف في الجسماني وثانيهما القول بثبوت المعاد الجسماني والتوقف في الروحاني
فالاقوال الممكنة في هذا المقام سبعة لا خمسة كما توهم واقول اقوال السيد ثبوت الجسماني فقط وثبوت الروحاني فقط
يشمل ما ذكره اذ هو اعم من نفي الآخر والتوقف فيه لكن بقي احتمال آخر وهو القول بثبوت المعاد مطلقا مع
التوقف في خصوصية كل من الجسماني والروحاني فيلزم ان يكون الاقوال الممكنة ستة لا خمسة ولا سبعة كما توهم
تامل والمراد بالمعاد الروحاني التذاذ النفس وتألمها بعد المفارقة باللذات والآلام العقلية وهو مما لا يتعلق
التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعيا ولا عقليا من اثباته واما اثباتهما معا فقد قال
الامام في بعض تصانيفه ان القائل به اراد ان يجمع بين الحكمة والشريعة قال بعض من الاجلة سياق كلامه
جلال الدين الدواني
مشعر بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباتهما ليس من المسائل الكلامية
وكذا الرئيس ابو علي مع انكاره للمعاد الجسماني اشار في كتابي النجاة والشفاء اليه والى انه مقبول من الشرع
وقد بسطت الشريعة الحقة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وسياق كلامه مشعر بان اثباته ليس من حيث الحكمة بل من
حيث الشريعة فان التمسك بالنقل ليس من وظائف الفلاسفة بل هو لا يريد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة
اقول كون المعاد الجسماني خارجا من مسائل الحكمة ثم اما خروج المعاد الروحاني من مسائل الكلام غير مسلم فان من
ائمته من اهل الشرع يستنبطه من الادلة السمعية كما بسطه الغزالي وما ذكره الامام من
ان اثباته جمع بين الفلسفة والشريعة انما يتم اذا كان اثباته بمجرد الادلة العقلية كما هو
وظيفة الفلسفة ولكن ليس كذلك مع ان الصوفية مستندون في اثباته الى مكاشفاتهم ووجداناتهم
وليس لهم التفات الى الفلسفة ثم لا يخفى عليك ان اثباتهما على وجهين احدهما ان الروح جوهر مجرد
ذاته بعد انقطاع تعلقه عن البدن يتعلق بالبدن المعاد او جسم آخر من غير اعادة الاول وعليه
الاكثر قول الغزالي والثاني ان يكون الروح جسما سماويا ويعاد الجسم الاول ويعود فيه الروح وهو كثير من

١٢

المليين والنصارى كذا ذكره في شرح الصحائف وظاهر ان هذا الكتاب بعيد من الفلسفة جدا لاعلام قولهم بتجرد
الروح فكيف يكون القول بثبوتهما مطلقا جمعا بين الفلسفة والشريعة ثم اعادة البدن المعدوم
بعينه عند جمهور المتكلمين وجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا عند منكري جواز اعادة المعدوم
منهم وكل من الامرين ممكن والسمع يثبت ما يحتمل كلا منهما من غير تعيين فالمعتزلة على وجوب اعادة
المكلفين عقلا لما اعتقدوا من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي والاشاعرة على وجوبها سمعا لما
ووجوب عقاب العاصي على الله عقلا عند المعتزلة
ورد في القرآن المجيد المعجز في مواضع متعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه
من نطفة فاذا هو خصيم مبين الى قوله تعالى بكل خلق عليم نزلت في ابي بن خلف حيث اتى النبي صلى الله عليه وسلم
بعظم بال يفتته بيده وقال اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال عليه السلام نعم ويبعثك ويدخلك النار
وورد الاخبار من جميع الانبياء قال المولى نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل اما الانبياء المتقدمون
على محمد عليه السلام فالظاهر من كلام اممهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في
التوراة لكن جاء ذلك فيمن جاء بعده كحزقيل وشعيب ولذا اقر اليهود به واما الانجيل فالاظهر
ان المذكور فيه المعاد الروحاني اقول قوله بان التوراة لم تخبر عن المعاد الجسماني لا يعول عليه وكيف يكون
سكوت موسى عليه السلام عنه صحيحا والحال انه من امهات اصول الدين التي يجب اعتقادها ويكفر منكرها وجميع
الانبياء متفقون في امثالها ونقله من اليهود غير معتبر فان بخت نصر قتل اليهود حتى لم يبق منهم الا اقل من القليل
واحرق اسفار التوراة ولم يبق منهم من يحفظها وذكر احبارهم ان عزيرا الهمها فكتبها ودفعها الى
تلميذ ليقرأها عليهم فاخذوها من التلميذ وقد زعم ان التلميذ زاد فيها ونقص فكيف يوثق بها وبقول اليهود
ولذا لم يتوافق نسخها الثلث التي بايدي العنانية والسامرية والنصارى مختلفة في اعمار الانبياء ففي نسخة
السامرية زيادة الالف وثلثمائة سنة وفيها الوعد بخروج المسيح وبخروج العربي صاحب الجمل وكذا اخبار

بان الظاهر ان المذكور في الانجيل المعاد الروحاني ظاهر بل ذكر الشيخ في الشفاء ان الملل والنحل انه اجتمعت علماؤهم
في قسطنطينية بحضرة ملكهم وكانوا ثلثمائة وثمانية عشر رجلا واتفقوا على الامور منها نومن بروح القدس الواحد
وبقيام ابداننا وبالحيوة الدائمة الى ابد الآبدين وذكروا ان فيه اشارة الى حشر الابدان وفي النصارى من قال بحشر
الارواح دون الابدان هذا والمنكرون للمعاد الجسماني لهم شبهة منها انه موقوف على اعادة المعدوم وهو ممتنع واقوى
ادلتهم على استحالته انه لو جاز اعادته بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه منها ضرورة ان الموجود
بقيد كونه في وقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لاقتضائه ان يكون الشيء مبتدا من حيث انه
معاد اذ لا نعني بالمبتدا الا الموجود في الوقت الاول وفيه دفع للتفرقة الضرورية بين المبتدا والمعاد
وايضا يلزم صدق المبتدا والمعاد المتقابلين على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة ويفضي ايضا
الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدا والمعاد الا بالقبلية والبعدية بان يكون
هذا في زمان سابق وذاك في لاحق لاتحادهما ماهية ووجودا وعارضا والا لم يكن اعادة له بعينه فيكون
للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجاب عن الاخير بمنع ان لا تغاير بين الوقتين الا بالقبلية
والبعدية لجواز التغاير بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص فان اراد المعلل بالعوارض
المشخصة كما يدل عليه دليله والمغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لاحتياج الى زمان آخر لان ذلك
الزمان الواحد موجود قبلا وبعدا على هذا التقدير اقول فيه نظر لان المغايرة بالعوارض المشخصة ايضا
لا يدفع التسلسل لحال اتصاف الوقتين [redacted] بالقبلية والبعدية سواء كانا متغايرين تشخصا
اولا فالحق ان المعلل اراد مطلق العوارض حتى يتاتى له دعوى انحصار المغايرة في القبلية والبعدية
والمجيب منع لجواز المغايرة بالعوارض التي لا مدخل لها في التشخص وتوهم انه يجوز عدم المغايرة
بالقبلية والبعدية في الشخص الواحد وانت تعلم ان لزوم القبلية والبعدية لازم لتخلل العدم

اذ مدار لزوم التسلسل ح

الوقتين فالجواب ساقط لا باعتبار ان المعلل اراد العوارض المشخصة بل باعتبار لزوم التغاير
بالقبلية والبعدية قيل ان كان الوقت من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدا في زمان سابق والمعاد
في لاحق لامتناع التغاير بينهما بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم
اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واجيب بانا نختار الاول
قوله لم يصح قوله كان المبتدا الخ قلنا فرضنا اعادة المعدوم بعينه وكان الوقت من المشخصات لزم
اعادة الوقت بعينه ضرورة ثم لما كان الوقت بعينه موجودا قبلا وبعدا احتاج في القبلية والبعدية
الى زمان آخر وبه فيلزم اعادة ذلك الزمان ايضا بعينه بناء على ان الزمان من المشخصات
فاذا الفرق بين الزمان المبتدا والمعاد بالقبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق
واللاحق والمنافاة بين كون المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لو ثبت فلا يضر المعلل
بل ينفعه لان الاعادة يستلزم القبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق كما
انفا واذا كان كون الوقت من المشخصات منافيا له وقد وضح ان الاول حق فيكون الثاني باطلا لا يلزم
منه بطلان ملزومه اعني الاعادة وهو المطلوب اقول قوله لما كان الوقت بعينه موجودا قبلا وبعدا
احتاج في القبلية والبعدية الى زمان آخر ان اراد بالزمان الآخر زمانا موجودا فهو غير
مسلم بل يكفي كون المعاد بحيث لو اعتبر نسبته الى المبتدا وجد بعده وهذا لا يقتضي الا صحة توهم زمان
لا توهمه بالفعل لان صحة الشرطية لا تقتضي وجود موضوع المقدم وان اراد مطلق الزمان
فلا نم وجوب اعادته ومدخليته قيل يمكن توجيه الدليل بما يندفع معه هذان الجوابان وهو انه
لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدا معادا على المعاصرة لتخلل العدم بينهما او ذكر تقدم

لا يجامع فيه المتقدم المتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان ولا يمكن
ان يقال ههنا ان التقدم والتأخر بحسب الذات كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد على نفسه ذاتا غير معقول
اقول يرد عليه مثل ما ذكرنا اولا من منع الاحتياج الى الزمان موجود آخر ولا احتياج الى التوهم لا يفيد شيئا
ثم اقول يعلم من كلامه ان التقدم الذاتي لو كان متصورا لكان الاختيار ههنا نفع وليكن كذا اذ لما
تخلل العدم بين المبتدا والمعاد لا يمكن ان يجامع البعد القبل ومثل تلك القبلية والبعدية زمانية
ولا يفيد تسميته باسم آخر كالذاتي مثلا اذ النزاع ليس في الاسم والبعدية انما هي بتجدد حال وهو من العوارض
الاولية للزمان فان سلم تم الكلام ولا نفع بتسميتها ذاتية والا فلا بد من منع اذ هو النافع
ثم في الوجه المذكور ويمكن الجواب بمنع كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه
الساعة هو بعينه كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم
بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير
بحسب الاعتبار ويحكى ان تلميذا لابي علي كان يصر على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة
فقال ابو علي ان كان الامر كما توهم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثكم وانت ايضا غير من كان سألني
ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن مسبوقا
بحدوث شيء آخر وهذا كما يقال ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول وكذا المعاد هو الواقع
ثانيا لا في الزمان الثاني فيندفع بهذا سوى لزوم التسلسل في الزمان ويندفع بان الزمان عند القائلين
بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وفيه نظر
اما اولا فلما قيل في قوله فانا قاطعون الى آخره انه لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد ان الزمان وجود الشخص
بوجوده الاتصالية ملاحظا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود يتعلق الحكم لم يبق

الشخص اولان الحدوث ملاحظ في تشخصه والمابعد من الزمان ملاحظ في حفظه ذلك الشخص بشرط
اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه الشناعة ويبقى المنع المجرد ثم لا يخفى انه لا يتوقف المطلوب
على كون الزمان على الوجه المذكور مشخصا بل لو كان لازما للمشخص لتم الدليل ايضا قيل عليه فيه بحث لو كان
مادام بنفسه ولا يبعد ان يكون المراد ان في بعض الصور يمكن ان يتشخص بالزمان ورد بان القائل ابدى احتمالا في كلام
غيره ولم يرتكب شيئا ولا رضا به باعتبار ارتكاب الاحتمال اذ لا شك في الاحتمال وما ذكر في حيز ولا يبعد
ينادي جابر بين الشيخ وتلميذه خلافا فاقول فيه بحث اذ الشناعة باعتبار انهم ذكروا في بيان كون الوقت
من المشخصات ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر وهو يلزم كون زيد
في هذا اليوم غير الموجود الذي كان بالامس والظاهر ان نسبة الارتكاب اليه باعتبار بعد الاحتمال وما ذكر في توجيه
المعرض فيه ان هذا القائل نقل انه رأى في الاسولة التي سألها بهمنيار انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في
الآن الثاني حتى يتدبر على التجدد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها
من الشيخ كلاما فقال الشيخ في جوابه كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات فلا نداء في تلك المباحثة
على عدم كون مرادهم ما ذكر اذ الظاهر ان بهمنيار جوز تبدل الذات لعدم قوله بالروح المجرد والقول بتبدل
البدن دائما كما ادعاه الشيخ واما ثانيا فلما اقول قوله بانقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار غير معتبر اذ الحق
ان الزمان موجود في نفس الامر والدليل قائم عليه وقول المنكر مما لا يعبأ به كيف ووصف الاعيان بالقدم
والكثرة مما لا ينفك ولو اعتبر عكسه فان الشيخ لا يتصف بقلة العمر والطفل بكثرته بالاعتبار وقد تقرر
عندهم ان السبق يعرض اولا وبالذات للزمان ولغيره بواسطته والمعروض للسبق لا بد من ان يكون
موجودا في نفس الامر وان كان عروضه له بواسطة فلا بد من معروض آخر متحقق في نفس الامر وهكذا
الى غير النهاية ثم قيل على تقدير استحالة الاتم انعدام الاجسام اذ بسائطها الجواهر المفردة عند المتكلم والصورة المتصلة

قائله جلال الدين

عند الاشراقيين وليس لها جزء صوري على المذهبين فاذا انحل بدن زيد ثم اجتمع على نحو الترتيب
الاول كان ذلك البدن وان لم يكن شخص الترتيب عينه كان لجواز ان يكون تلك الاجزاء
الشخصية مع اي شخص من الترتيب على هذا النحو بعينه بدن زيد واذا تعلق نفس زيد به
كان المجموع زيدا من غير لزوم اعادة المعدوم كما ان قطع الخشب من السرير اذا فرقت ثم رتبت
ثانيا على الترتيب الاول كان بعينه هو السرير الاول مع تغاير شخص الترتيب فلا يلزم من حشر
الابدان على المذهبين اعادة المعدوم ولا انتقال النفس الى بدن آخر ولو سلم اعتبار الجزء الصوري
فيمكن بقاء الاجزاء المادية مع صورة هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة ولا يقال انه تناسخ
لان التناسخ المحال تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه لا يكون مخلوقا من اجزاء
بدنه ولا يكون عين البدن الاول شرعا وعرفا وتبدل الشكل غير مستلزم لكون البدن غير الاول عرفا فان زيدا
مثلا من اول عمره الى الآخر يتوارد عليه الاشكال مع بقاء وحدته الشخصية عرفا فافهم ولو سمي هذا تناسخا
فلا بد من ابطاله بالدليل فان ما ذكروا في ابطال التناسخ لا يبطله ومنها انه لو صار مؤمن غذاء الكافر
وجزءا من بدنه فاعادتهما غير معقولة ولو وقعت يلزم تعذيب الاجزاء المطيعة واجيب بان المحشور
الاجزاء الاصلية ولعل الله يحفظها عن ان يصير جزءا لغيره هذا ما قال الجمهور واقول فيه بحث اذ الحكمة المحمدية
تقتضي ان الاجزاء الفضلية ايضا محشورة لانه عليه السلام وصى ان يجتنب الجنب عن ازالة الشعر والظفر
قبل الاغتسال لان امثالها معادة بل جاوز هذا الحكم من البدن الى اللباس وامر بتجويد الاكفان ثم فلا بد
الجواب عن الكل ولا عن الاول على تقدير تسليم اعادة المعدوم ثم اقول الشبهتان مدفوعتان اذ الحق
ان الروح والجسد والاوضاع الطبيعية معاد بنشأة اخرى اي وجود آخر فالمتحد الاسم والهيئة
في المعاد والوجود مختلف كما يشير اليه قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون الآن لعدم الاحساس بمنظر ذلك
البداو

الوجود في الدنيا قال ابن عباس رضي الله عنهما ليس في الدنيا مما في الجنة الا الاسماء او ما في الجنة مما
في الدنيا الا الاسماء على اختلاف الرواية فالمعاد حقيقة هو البدن بالاجزاء الاصلية والفضلية
ولكن بحسب الهيئة والاسم واما الوجود فمختلف والشكل من عوارض الوجود ولذا ورد ان ضرس الكافر
يصير مثل احد وجلده اربعون ذراعا بذراع الجبار ومن احكام النشأة الملكوتية جواز كون الجسم الواحد في مكانين
ولذا يحضر ملك في الف مكان كقابض الارواح ونافخها ولا يبعد ان يقال المراد مما ذكره المحققون من ان
الاجزاء الاصلية هي التي تعاد انه تعاد الذات من حيث هي قابل للنشأتين وهي من تلك الحيثية ممكن
الكون في مكانين اذ تلك الحالة من احكام نشأة الملك كما تقرر عند اهل الكشف فتوهم بعض من الظاهريين
من كلامهم ان المعاد بعض الاجزاء دون بعض ولا يبعد ان يقال القول الذي فهمه الظاهريون ايضا له
توجيه للحيثيات في الحقائق حكم الذوات في الرسوم فبحسب كل حيثية ذات على حدة فيمكن
القول بتعدد بعض الاجزاء دون بعض ويقرب من هذا ما نقل عن قدماء الحكماء اذ قال
مافيلوس ان هذا العنصر الذي هو الاول والآخر هو عنصر الجسمانية والجرمية لا انه عنصر الروحانية البسيطة
ثم هذا العنصر له صفوة وكدر فما كان من صفوته فانه يكون جسما وما كان من كدره فانه يكون
جرما فالجرم يدثر والجسم لا يدثر فالجسم لطيف باطني والجرم كثيف داثر وقال زينون في ذلك
العالم يحتوي بدني جسماني لا جرماني اما لا يجوز عليه الفناء والدثور ولذلك يكون دائمة الابتهاج الطبايع
وقال انكسماليس ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد من اجل انه سفل تلك العوالم وثفلها ونسبته اليها
نسبة اللب الى القشر وهذا المنقول من الاوائل هو ما ذكره المتكلمون غاية انه الاوائل ذكروا
الجسم والجرم وهم ذكروا الاجزاء الاصلية والفضلية وما ذكر اهل السنة من المتكلمين اجسام
لطيفة لم يريدوا باللطافة رقة القوام كما في الهواء بل ارادوا بها تفاوتا عائدا الى مراتب

الوجود كتفاوت المثال الخيالي والحسي الخارجي الآن المرتبتين من الوجود العيني ثم اقول الحق
ان امتناع اعادة المعدوم انما هو بحسب النشأة الواحدة اذ امتياز الاعراض المتماثلة باختلاف
الموضوع فاذا اتحد الموضوع لوجود المعاد يكون عين وجود المبدأ فيكون المعاد هو المبدأ فلا يكون
المعاد معادا اما اذا اختلفت النشأة فامتياز وجود المعاد عن وجود المبدأ امر ممكن ولا يلزم محال
والمتأخرون لما زعموا ان الوجود العيني نوع واحد زعموا استحالة اعادة المعدوم والمحققون من الكاشفين
وغيرهم لما علموا تنوع الوجود جوزوها في نشأة مغايرة للاولى والى هذا يشير قوله وننشئكم فيما لا تعلمون
لا في النشأة الاولى كما يشير قوله وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون واما ما في الكلام المجيد من حكاية
البعث الواقعة لعزير وهو من آيات اقيمت لتقريب الاعادة اذ الوجود الثاني منضم الى الاول منه
داخل في طول العمر لا من باب اعادته الا ان الحالة المسماة بالموت هناك داخلة في خلال العمر كما يدخل الحالة المسماة
بالنوم في خلاله ولو كان ذلك اعادة لاعاد ما كان لعزير من الحالات السابقة على الموت اذ شأن الاعادة
عود كل الاحوال والمعاني السابقة بوجود وجدانا آخر والى هذا يشير قوله كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا
قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها قال الشيخ ابو طالب المكي قدس سره في كتاب قوت القلوب
العبد اذا قوي يقينه علم علم يقين ان اوقاته الحق وكل تربيته اليها وجعل سبب نمائه وصوته
فيها مكرورة عليه في البرزخ مردودة اليه يوم القيامة ومعادة عليه في الجنة ان دخلها وبعد ما تقرر
جواز اعادة المعدوم بحسب النشأتين نقول انا جاز بحسب الوجود الطبيعي كون جزء واحد جزءا لشخصين
زمانيين طبيعيين يجوز كونه جزءا لهما في زمان واحد الهي محيط بالزمان والزمانيات كما حافظه العقل
بالمعقول على وجه يظهر كل من المقدم والمؤخر في محلها تقدما وتأخرا في المرائي لا في الاراءة ولهما تقدم
وتأخر على وجه آخر بهما تنعقد الحقيقة الزمانية فان قلت قد ذكرت ان عود الشخص بالروح والبدن

بنشأة اخرى غير النشأة الدنيوية فاي فائدة لهذه النشأة قلت جواهر العالم الاول جواهر فرادى كما قال تعالى
لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وليس لشيء منها سبيل الى غيره ذوقا وان كان له سبيل اليه علما لكن
العلم والتصور غير الذوق ولا يمكن ذوق شيء الا بالاتحاد ففي هذا العالم وقع تركيب اتحادي
بين الروح والجسد بحيث نشأ الروح جوهرا واتخذ هوية الجسم مكان هويته ففي تلك النشأة يكون
الجسم هو الجوهر الناشئ والجوهر الوارد هو الروح وفي هذه النشأة نشأ الروح هويته واتخذ هوية الجسم فحصل
له ذوق معاني الجسم ويميز عن ذوق المعاني الخاصة به وفي تلك النشأة يحصل الاتحاد على وجه يكون التعلق
في حق الروح على سبيل الاختيار بعد ما كان على سبيل الاضطرار فله حظ ذوقي من خواصه وذوق
المعاني الجسمية ويبقى في هذه الحالة حتى يصير كانه دائما متصف بذوق المعاني الخاصة والمعاني الجسمية
وهذا هو حال كبار العرفاء وهو حال المؤمن في دار الخلد وتحقق هذا المقام متوقف على وقوع مقارنة
بين الروح والجسد حتى يحصل للروح ذوق المعاني الجسمية ثم المفارقة حتى يرجع الى خواصه بعد نسيانها هويته
ثم اتصاله به اتصالا اختياريا فايام المفارقة ايام البرزخ فارواح المؤمنين يقبل هذا التصرف
ويتصل وارواح الكفار ليبسها لا تقبل الا بعنف فحال المؤمن كقضيب رطب عند هبوب الرياح يميل
ويستقيم ولا ينكسر وروح الكافر كقضيب ضعيف يابس ينكسر بتحريكه وهكذا الى ابد الابدين ولا تتوهم
انه كلما عاد تعلق الروح بالبدن يكون النشأة بعينها النشأة الدنيوية اذ تعلق الروح بالبدن
في الدنيا تعلق واحد مستمر مناف للتجرد وهذا لا يقع اصلا بل يكون تعلق الروح بالبدن في الآخرة
على وجه جامع للتجرد اما في حق المؤمن فهو على سبيل الطوع والاختيار لقبولهم ذكره وذكر القبول اثر
الايمان وفي حق الكافر على سبيل الكره لقساوتهم ويبسهم وذكر اثر الكفر وله اسلم من في السموات والارض
طوعا وكرها فتكرر النشأة في حق المؤمن فوز بكمال الطرفين اعني الحيوة والموت كانه حي دائما ميت دائما

ونعيم الجنة من حظوظ الحيوة ونعيم اللقاء من حظوظ الموت كما قال عليه السلام لا يلقى احدكم
ربه حتى يموت وفي حق الكافر يوجب الحرمان من كلا الطرفين فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى
ليس له نعيم الجنة لعدم حيوته ولا نعيم اللقاء لعدم موته خسر الدنيا والآخرة والحاصل ان
الانسان كان اولا على نشأة روحانية ثم حصل له في الدنيا نشأة جسمانية ثم يحصل له في
المعاد نشأة جامعة للروحانية والجسمانية في حق المؤمن ولا روحانية ولا جسمانية في حق
الكافر هذا ومن وفق لفهم هذه الحقايق فهو على نور من ربه وينحل له كثير من مشكلات البرزخ
والحشر كظهور الاخلاق والسجايا في القبر بالصور الحسنة او صور النيران والحيات والعقارب
وكوزن الاعمال ولا حاجة الى تاويله بوزن صحايفها وغير ذلك مما ذكره اهل التاويل فانه يجوز ان يكون
في تلك النشأة اعيانا والاعراض جواهر كما تقرر عند المحققين من اهل النظر ان حقايق الاشياء
توجد في الذهن مع ان صور الجواهر في الذهن اعراض قائمة بالنفس وفي الخارج جواهر قائمة
بانفسها هذا والحمد لله اولا وآخرا تمت بعون الله الملك المنان

منحة ومنحة عطاء اعطاه منحا اعطاه اي معطي
وهو مانح

الحمد لله مانح الاعلاق وفاتح الاغلاق

محمد قزوینی

قزوینی علی جلال العقاید

رب اشرح لي صدري ويسر لي امري كي احمدك على نعمائك واشكرك على آلائك واصلي على سيد
انبيائك ومبلغ انبائك وعلى آله وصحبه الذين هم كمل اوليائك وبعد فيقول العبد الفقير
الى الله الغني ابن المبارك محمد القزويني بارك الله فيه وجعله تاركا لمناهيه لما كان شرح
العقائد العضدية الذي هو للاستاد العلماء والسناد الحكماء مولانا جلال الملة والدين
محمد الدواني الصديقي جعل الله مع اجلة الصديقين في اعلى عليين من غرف الجنات التي
اعدت لعباد الرحمن شرحا حاويا فيه كل مبتكر حسنا من عجايب ابكار افكار فيهن قاصرات الطرف
لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان واودع فيه جواهر الحقايق وزواهر الدقايق كانهن الياقوت
والمرجان اوهن خيرات حسان حور مقصورات في خيام الجنان ما لامسين راء ولا اذن سمعت
بها الى الآن ولم يتصد احد من اخوان الصفا لكشف الحجاب عن وجوه مخدراته ولم يتجرء
فرد من خلان الوفا لرفع النقاب عن وجنات بناته خطر في خاطري الفاتر ان اكتب
عليه بعون الله القادر القاهر الذي هو للعيوب ساتر وللغيوب ناظر حاشية ترفع برقع
الحجاب عن مشكلاته وتدفع منع النقاب عن معضلاته لتظهر انوار مقاصده وتبهر
اسرار معاقده ثم لما تم بتوفيق الله ما كتبت وجاء بتأييده ما قصدت جعلته هدية
علية لمن الحكمة لقمانية وحكومة سليمانية ملاذ البرايا على مقدار همتها اعني الحضرة
العلية كعبة الاقبال وقبلة الآمال اذ ياتونه اليه رجالا وعلى كل ضامر ياتين من كل
فج عميق ويشهدوا على وجوههم لان يصلوه اليه من كل واد سحيق ملك ملك الوجود
وماله بالسيف والقلم في ملكه بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه بالغدو والآصال
رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله الكبير المتعال على جلالة قدره شهدت ايات الله
والنصوص لانه الذي هو مع الذين يقاتلون في سبيل الله صفا كانهم بنيان مرصوص
هو خليفة الله في ارضه مولانا واحسانا والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا
سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا هو ذو البطش الشديد والراي السديد

وعلى يديه الجاي الحديد والنعم الجاري الجديد وباذن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد هو الذي فتح الله
في يمينا وبهواه صراطا مستقيما تبارك الذي هو على البرايا وما بقي فيها من العطايا
ن والقلم وما يسطرون انه لاجرا على الانعام غير ممنون وانه لعلى خلق عظيم وعلى الخلق
بقلب سليم شعر قد شاع في الآفاق حيث جلاله وجمال يوسف كان دون جماله
يا من يقابله بشمس في الضحى هل في الضحى للشمس حسن خصاله يا من يمثله ببدر في الدجى
من اين للبدر ملاحة حاله يا من يشبهه ببحر زاخر هل للبحر رجلاوة كنواله
كل الفضائل والفواضل عنده من كان دون فضل من افضاله لم يبق في الدنيا فقير عائل
الا واصبح ذا غنا من ماله والله ما بقي الورى طول المدى لولا اعانته لهم بنواله
قد فات كسرى عدله في ملكه والله يشكر عدله بفعاله بالله يخضع كل سلطان له
من رعبه منه ولو بخياله سلطان سليمان المظفر بالعلى يارب انصره بقوة باله
اذا اقبل للحرب ادبر حاسده ادباره للحرب من اقباله شمس المكارم والمفاخر كلها
يارب صنه عن بلوغ زواله يا رب ايده وابد ظله كي يعيش الناس في اظلاله
وها انا اشرع في المقصود بعون الله الغفور الودود قوله بسم الله بداء كتابه ببسم الله الرحمن الرحيم
اقتداء باسلوب ام الكتاب والسبع المثاني والقرآن العظيم اما الثاني فظاهر لاخفاء على ذوي القلب السليم
واما الاول فلانه بمنزلة ان قال للنبي اكتب قال ما اكتب قال اكتب ما هو كائن الى الابد فكتب بسم الله
الرحمن الرحيم واقتفاء لاثر سيد المرسلين حيث كان يبدء كل امر ذي شان منه به وامتثالا
لامره الذي نشا من حديث كل امر ذي بال لم يبدء ببسم الله فهو ابتر واداء لبعض ما يجب عليه
من حمده على نعمائه التي اسبغها عليه ظاهره وباطنه فانه يتضمن حمده من وجوه شتى اما اولا
فلان معنى قوله بسم الله ابتداء متبركا باسمه تعالى فانه تبارك اسمه كثير خيره واما ثانيا فلان في
ذكر الله الذي هو اسم جامع لجميع صفات الكمال اشارة اليها اجمالا فكانه قال ابتداء متبركا باسم
من هو جامع لكمالات والبركات واما ثالثا ورابعا فلان في ذكره واحد من صفتي الرحمن والرحيم

ثناء جميل على وجه التعظيم والتبجيل لولانا كل منهما على جلالة نعمائه وعظائم آلائه من رحمته التي وسعت
كل شئ في الدنيا والعقبى عونك يا كريم لما اثنى على الله بما هو اهله وسبقه من ذكر رحمته
الرحمانية والرحيمية صار كانه يشاهده فلذا خاطبه بقوله عونك يا كريم اي نطلب عونك ومعونتك
في اتمام هذا الكتاب او نطلب عونك في كل مطلب فانك كريم لا تخيب سائليك وقوله عونك هنا بمنزلة
اياك نستعين في الفاتحة ومعناه ايضا ومعنى الكريم ذو الجود او المقتدر على الجود فجملة الفعل
والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي لنفايسها وقيل معناه الغفور والاول
اشهر وانت بما كان عظمته كي نه ما يقتضي غاية بعده عن عباده مع انه اقرب اليهم من حبل
الوريد ناداه واختار في نداءه ما هو لنداء البعيد هضما للنفس واستبعادا منه ان يكون قريبا
للمجيد الحميد وانما عدل في حمده عن الاسلوب المشهور اشعارا بان المراد هو الثناء سواء كان
بلفظ او لا وايذانا بانه في كتابه هذا غير مقيد بما هو المشهور عند الجمهور كما قال بل نتبعث
للحق الصريح وان يا عدو مقال الجمهور يا من وفقنا التوفيق خلق القدرة على الطاعة وقال
امام الحرمين هو خلق الطاعة وقال العلامة الثاني الامام فان القدرة على الطاعة موجودة
في كل مكلف ولا توفيق لجميع المكلفين الا ان يراد بالقدرة القدرة المقرونة مع الفعل وهي لا توجد في كل
مكلف وقيل هو جعل الاسباب موافقة للمطلوب فان جعل الاسباب موافقة للمطلوب من غير الخير
ليس بتوفيق مع صدق التعريف عليه فالاولان اولى فان التوفيق عزيز المنال ولعزته عز ذكره
في القرآن اذ ليس فيه وما توفيقي الا بالله ولما كان تحقيق العقايد الكلامية من معظم الطاعات
حمده بجانه بانه وفقنا لتحصيلها وتحقيق العقايد توضيحها واثباتها بالبراهين القاطعة ان طلبة
العقائد جمع عقيدة وهي احكام شرعية لا تتعلق بكيفية عمل كقولنا الله واحد وتسمى احكاما اصلية
واعتقادية وعقايد ويقابلها الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية عمل وتسمى شرايع وفروعا واحكاما
ظاهرة كقولنا الصلوة واجبة الكلامية اي المنسوبة لاهل الاسلام والمشهور عند الجمهور ان
الايمان والاسلام متساويان تحقيقا فكل مؤمن مسلم وبالعكس وعند العلامة الايمان اعم وكي كيفي

ذلك واهل الاسلام من يحكم بالاسلام وان كانوا من اهل البدع والاهواء كالجهمية والمعتزلة وعصمنا
العصمة هي الحفظ اي حفظنا وقيل العصمة عدم خلق المعصية ولما كان التقليد من قبيل
التحقيق كالذنب بالنسبة اليه قال وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية
الكلامية اي المنسوبة الى علم الكلام وهو علم يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج
ودفع الشبه عنها والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة والسلام صوابا كان او خطأ فان
من علم فرق الضلال وان كان خطأ لا يخرج من علم الكلام ووجه تسميته بالكلام انه علم نشأ
من الكلام او علم فيه كلام المتكلمين كثيرا او علم الكلام اي ما يؤثر في القلب بالقبول والرد فان الكلام مشتق
من الكلم وهو الجرح وان يؤثر او علم يفيد قوة على الكلام لصاحبه كالمنطق فانه يفيد قوة النطق
او علم في مقابلة المنطق اي كان للفلاسفة علم نافع في علومهم سموه بالمنطق كذلك لاهل الشرع
علم نافع في علومهم سموه بالكلام لكن نفع المنطق على سبيل الالية ونفع هذا على سبيل الرياسة فانه رئيس
العلوم الشرعية ورئيسها بخلاف المنطق فانه الة علوم الفلسفة وادنى منها او علم كان عنوان
ابواب الكلام في كذا او علم اشهر مباحثه مبحث الكلام باعتبار انه حادث او قديم اذ قتل لهذا
خلق كثير وعذب جم غفير صل فان قلت ان الله امر المؤمنين بالصلوة عليه حيث قال يا ايها الذين
امنوا صلوا عليه فكان الانسب ان يصلي عليه امتثالا للامر لا ان يطلب الصلوة قلت الصلوة من الله
رحمة ومن الملائكة استغفار للمؤمنين ومن المؤمنين الدعاء وطلب الرحمة فطلب الصلوة
من الله الصلوة عليه من عباده فانه دعاء منه عليه الصلوة فهو المتضمن بهذا ايضا اولى ولذا
لما وردت الاية الكريمة قالت الصحابة علمنا يا رسول الله كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل
على محمد وال محمد كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم فان قلت محمد رحمة للعالمين فما معنى طلب
الرحمة له قلت معناه طلب ايتاء الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة والمقام المحمود في
الاخرة ولعل طلب امته ذلك له من الله يكون من اسباب عطائه لهم ولذا قال عليه السلام
اطلبوا لي الوسيلة سيدنا نبي بني ادم لقوله انا سيد ولد ادم ولا فخر وسيد القوم كبيرهم

من السود دون الحمر والكبر قوله محمد عطف بيان للسيد واختياره من بين سائر اسمائه كاحمد ونحوه
لكونه اشهر واعظم ولانه ورد في القرآن اكثر وتسميته به لانه كثير الحمد والثناء وبيده لواء الحمد يوم
القيامة قوله المؤيد الموفق من التأييد وهو التوفيق قوله بقواطع الحجج والبرهان اضافة القواطع
اليها من اضافة الصفة الى الموصوف مثل اخلاق ثياب وكونها قاطعة بمعنى انها تقطع كلام
الخصم عند الخصام وتأييده ع م بتلك الحجج القواطع من عند الله كما قال وتلك حجتنا آتيناها
ابراهيم على قومه قوله المسدد من التشديد وهو الاحكام قوله بلوامع السيف والسنان اضافة
اللوامع اليه ايضا اضافة الصفة الى الموصوف اي المشدد امره بالسيف اللامع وهو ماله
بريق ولمعان فهي تشديد امره بهما مع انه مشدد بسائر الات الحرب كالقوس لقوله تعالى
واعدوا لهم ما استطعتم من قوة لانه ع م قال انا نبي السيف ورزقي في تحت ظلال رمحي او
لانهما اقوى واشهر الالة قوله وعلى آله فصل بينه وبين الرسول اشعارا بما ورد في الحديث الذي يرويه
الشيعة انه من فصل بيني وبين آلي بعلى فليس بمؤمن والآل اصله اهل بدليل اهيل
خص استعماله في الاشراف واولي الخطر ومعناه هنا اهل بيته المطهرون لقوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قوله وصحبه جمع صاحب وهو من صحب النبي
مؤمنا قوله الاعيان جمع عين بمعنى الاكرم ويمكن ان يحمل على المعنى المشهور فانهم للعين بمنزلة
العين قوله المبشرين من عند الله بقوله وبشرهم او من عند رسول الله فانه بشرهم بالجنة
وليس المراد منهم العشرة المبشرة فقط فان كل الصحابة مبشرون بها لكن بشارة العشرة اشهر
ويحتمل ان يخص بهم ردا على الرفضة الذين يبغضون بعضا منهم رض قوله بالدخول والخلود
فان قلت الدخول في الجنان لا يكون الا مع الخلود لان اهل الجنة خالدون فيها ابدا فلا حاجة
لذكر الخلود قلت لعله بالنسبة الى الغرف فان الدخول في الجنان يمكن ان لا يكون مع دخول الغرف
فانها لبعض اهل الجنة لقوله تعالى عباد الرحمن اولئك يجزون الغرفة بما صبروا قوله وبعد
من الظروف الزمانية المنقطعة عن الاضافة وهو هنا مبني على الضم ويكون العامل فيه محذوف

اما المحذوفة المتضمنة لمعنى الشرط والابتداء لزومها لصورة الفاء اي مهما يكن من شيء بعد الحمد والصلوة
فيقول قوله نواصي جمع ناصية وهي شعر الجبهة واثبات النواصي للاماني على سبيل الاستعارة قوله الاماني
جمع امنية بمعنى المتمنى لا بمعنى الظن الكاذب قوله العوائد العصرية المراد بها هذه الرسالة المشتملة
عليها ونسبتها الى العصر لانه مولفها ومرتبها قوله مضارع تركه ماضيه اي تركها قوله انه بعثه الله
هذا التعريف مبني على مذهب من يقول ان النبي لا يكون من غير البشر او على ان يكون المعرف هنا هو
نبي الانس لا مطلق النبي على مذهب من يقول ان النبي قد يكون من غير البشر ايضا كما يفهم من قوله تعالى
يا معشر الجن والانس الم يأتكم رسل منكم اي من جنسكم ولما قيل ان نبي الجن قبل بعثة نبينا ع م كان
جنيا ولو قال من بعثه الله كان شاملا للمذهبين قوله لا يشمل لان المتبادر من الخلق هو المتعدد
من الآدمي فالمبعوث لتكميل نفسه كزيد بن عمرو لا يكون نبيا على هذا التعريف لانه ليس مبعوثا الى الخلق
وقيل لان المبعوث لا بد ان يكون غير المبعوث اليه وشخص واحد لا تغاير نفسه والاول اولى لما في
على الثاني من تعريف الرسول اذ يعلم منه ان الخلق مجموع المعنى قوله الا ان يتكلف ويعم الخلق ع
من الواحد والمتعدد فيصدق على المبعوث لتكميل نفسه انه بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحى
اليه او يعم التغاير الاعتباري كما في بين المبعوث والمبعوث اليه كما بين المريض والطبيب المداوي
نفسه واعلم ان كل نبي مبعوث الى غيره ايضا لقوله امن الرسول بما انزل اليه من ربه ولقوله تعالى
اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فان ترك التكليف الاخير لابد منه على كل حال سواء
اريد التعريف للنبي المبعوث الى نفسه فقط او الى غيرهم قوله وقد يستعمل مرادفا اي قد يستعمل مرادفا للنبي شموله
بكل واحد من المعنيين على المذهبين قوله وقد يحتج دليل الاخصا من قوله تعالى
وما ارسلنا قبلك من رسول ولا نبي قوله كتاب بناء رسول على هذا انه بعثه الله بكتاب ويرد
على هذا يلزم ان يكون مع كل رسول كتاب فيكون عددهم كعدده وليس كذلك فان عددهم ثلاثمائة
وثلاثة عشر وعدده مائة واربعة واجيب بانه يجوز ان يكرر نزول بعض الكتب كالفاتحة وبانه لا يلزم
من كون كل رسول مع كتاب ان يكون عددهما بالجواز ان يكون كتاب واحد مع رسل متعددة منهم

قوله او شريعة فالرسول على هذا من بعثه لابشريعة اي جديدة ليكون اخص ورد هذا التعريف
بان اسمعيل ع رسول لقوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان رسولا نبيا وليس له شريعة
جديدة وقيل الرسول من انزل اليه الوحي بالملك والنبي اعم من ذلك من ان يوحى اليه بالمنام
او الالهام وفيه انه يصدق على الولي الذي لا يكون نبيا فانه قد يوحى اليه بالمنام والالهام فان
الوحي بمعنى الاشارة قوله من النبأ هو بسكون الباء مصدر كالعزب واما بفتحها فليس بمصدر فالنبي
على هذا فعيل بمعنى فاعل وقيل بمعنى مفعل كالبديع بمعنى مبدع قوله بمعنى الخبر الظاهر انه تفسير للنبأ
بفتح الباء لا بسكونه والنبوة على هذا على قلب الهمزة واواً ثم الادغام كالمروة واما على تقدير
ان يكون من النبوة بمعنى الطريق او من النباوة بمعنى الارتفاع فهي على الاصل كالاخوة قوله
النبوة بمعنى الارتفاع قال في الصحاح النبوة والنباوة ما ارتفع من الارض فان جعلت
النبي ماخوذا منه على معنى انه شرف على ساير الخلق فهو فعيل بمعنى مفعول فقول من كلامه ان
النبوة بمعنى الرفع لا الارتفاع كما ذكره قوله او من النبي بمعنى الطريق والنبي على هذا مشتق من غير
المصدر كلابن وتامر مشتقين من اللبن والتمر لكون النبي وسيلة للخلق الى الحق ووصلة
لهم اليه او لكونه طريقا لهم اليه سبحانه ولذا فسر بعض المحققين الصراط المستقيم بمحمد عليه السلام
قوله ولسوف يعطيك ربك فترضى قال صاحب الكشاف ان اللام فيه لام الابتداء المؤكدة فانها
هو تحقق الوقوع كما مر لا لام القسم والمعنى لانت سوف يعطيك ربك فان لام الابتداء لا بد لها من مبتدأ فقدر
على المبتدأ وعن بعض اهل البيت ان هذه ارجى آية في القرآن عندنا فانه عليه السلام
لا يرضى بان يدخل امته النار قوله بجواز حمل الجواب اختيار الشق الاول ومنع قوله ان
الاصول اقل من هذا العدد قوله وقد يقال هذا جواب اخر ومحصوله اختيار الشق الثاني
ومنع قوله ان ما يشمل الفروع اكثر من هذا العدد وانما الجواز ان يكون في بعض الاحيان
على هذا العدد وهذا كاف في صدق الحديث قوله اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة فيكون
كل فرقة في النار باعتبار عصاتها بل يمكن ان يكون كل واحد من كل فرقة عاصيا كان او لا

داخل

21

داخل في النار لقوله تعالى وان منكم الا واردها فان النبي ع فسر الورود بالدخول قوله والقول اشارة
الى جواب اخر تقريره ان ليس المراد مجرد الدخول وعصاة الفرقة الناجية لا يدخلون النار قوله
بعيد رد لذلك الجواب وبعده لان عصاة كل فرقة يدخلونها كما مر قوله ولا يبعد اشارة الى جواب
اخر وتقريره ان المراد بالدخول مكثهم في النار بالاستقلال اي كل فرقة ما كثون مستقلون في النار
لذنوبهم وفساد عقايدهم الا الفرقة الناجية اذ لا استقلال لمكثهم في النار فان بركة صحة عقايدهم
تخرجهم من النار وتنجيهم منها بسرعة قوله وبهذا اشارة الى ما قصد بهذه الرسالة قيل انها اشارة
الى ما انا عليه واصحابي وفيه انه على هذا كان الاولى ان يقول بهذا رعاية للتذكير وايضا لما انا
عليه واصحابي يحتمل ان يكون اعم من العقايد اذ المعنى ان الفرق الناجية هم الذين على ما انا عليه واصحابي
من الافعال والاقوال والعقايد لا العقايد فقط فافهم قوله المتابعون في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري
الظاهر ان المراد من الاصول اكثرها المعتد بها ليدخل الماتريدية اعني اصحاب الشيخ ابي منصور
الماتريدي في الاشاعرة والفرق الناجية اذ هو واصحابه من الفرق الناجية من الضلالة قوله
فلك محصول ان الفرقة الناجية لو كانت فرقة يكون مخالفتهم لساير الفرق اكثر كانت الاشاعرة
منها ولم يكن الامامية منها لان مخالفتهم لساير الفرق ليست اكثر من مخالفة الاشاعرة لساير الفرق
لموافقتهم مع المعتزلة في الاصول بخلاف الاشاعرة لمخالفة اصولهم مع اصول ساير الفرق الا
قوله وائمة المسلمين الظاهر ان يكون مجرورا معطوفا على المحدثين ويحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا
على السلف اي اجلة السلف وائمة المسلمين والاول اولى لان ايهم داخلون في السلف
فلا يحتاج الى افراد ذكرهم ثانيا قوله واهل السنة الظاهر ان يكون هو ايضا مجرورا معطوفا على
المحدثين او على ائمة المسلمين ويحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على السلف اي اجلة السلف وائمة
المسلمين واهل السنة والاول اولى لان اهل السنة داخلون في السلف كالمحدثين كما مر قوله
العالم اصله علم وهو علامة الشيء زيد فيه الف الاشباع ولما كان ما سوى الله تعالى وصفاته علامة
وعلامة لوجوده تعالى اطلق عليه العالم قوله بما سواه ذاته وصفاته فان قيل فعلى هذا يلزم

بمعنى ان لا ... الاستقلال
بمعنى العقد فعلى ذلك ...

ان يطلق لفظ العالم على زيد مثلا فانه مكون من ذاته وصفاته مع ان هذا الاطلاق غير مفهوم
من كلام القوم قلنا ان لم يفهم من كلامهم هذا لكنه لا يفهم من كلامهم عدم صحة الاطلاق والاعتراض
انما يرد على هذا دون ذلك بل نقول يفهم من كلامهم صحة اطلاق العالم على مثله كما ورد
في كلام الامام وتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر اذ لا شك في صحة اطلاق
العالم على من انطوى فيه العالم الاكبر فان قلت يلزم ان يكون كل واحد من اعراض زيد كشكله
ولونه عالما مع انه لا يطلق العالم عليه بل يفهم من كلام القوم عدم صحة اطلاق العالم عليه
قلت هذا المعترض يرتكب اطلاق لفظ العالم عليه وهذا اصطلاح منه ولكن اصطلاح بعض
علمائنا وانت تعرف ان هذا الاصطلاح انسب بالمعنى اللغوي فان معناه لغة كما هو ما يعلم
به الشيء اي العلامة ولا شك ان كل موجود ممكن علامة للصانع وصفاته كما قيل شعر
ففي كل شيء له آية تدل على انه واحد والغرض من ذكره على اطلاق لفظ العالم على كل موجود انه
العالم ولا شك ان لفظ العالم كلفظ القرآن مما يطلق على الكل والجزء على السواء ومن ثمه
بعضهم العالم ما سوى الله من الموجودات مما يعلم به الصانع فيتناول عالم الاجسام
وعالم الاعراض وبعضهم انه كل موجود سوى الله وبعضهم انه ما سوى الله تعالى
من اجناس الموجودات واورد على الكل النقض بصفاته تعالى فانه يصدق عليها
انها ما سوى الله فيلزم ان يكون عالما وليس كذلك واقول يمكن دفعه بان صفاته تعالى ليست
سواه في الاطلاق العرفي وان كانت سواه في الحقيقة فانك تقول ما رأيت في الدار سوى
زيد مع انك رأيت شكله ولونه وكذلك تقول ليس في الدار سوى زيد مع انه فيها واجزاؤه
وصفاته ايضا فالصفات خارجة عن التعريف بقوله سوى الله وقيل هذا الايراد لا يرد
على التعريف الاول والثالث اذ مفهومهما ان العالم ما سوى الله من اجناس الموجودات
وصفاته ليست من اجناسها وانما هي من اشخاصها بل يمكن دفعه عن الثاني ايضا بان
يقال المراد بكل موجود كل موجود من اجناس الموجودات ليرجع على التعريف مثل زيد ولونه

وشكله وغير ذلك منه صفاته اذ هي انما هي اشخاص من الموجودات لا من اجناسها واقول
هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع لان صفاته وان كانت اشخاصا لكن لها اجناس
وانواع فيلزم ان يكون اجناسها عالما وليس كذلك اذ يلزم منه كون الصفات من العالم كما يلزم
من كون اجناس الجواهر والاعراض عالما كون زيد وشكله ولونه من العالم وايضا اذا كان
معنى العالم اجناس موجودات كانت سوى الله لا يلزم من كون العالم حادثا حدوث كل
موجود سوى الله وصفاته لجواز ان يكون شخص ما غير حادث بل كان قديما ولا يكون لذلك الشخص
نوع ولا جنس كالشخص من الصفات ان قيل بانه لا جنس لها ولا نوع كالشخص الغير المحصور فلا يلزم من حدوث
العالم حدوث مثل هذا الشخص وحدوث مثل الشخص الذي [illegible] لانهما ليسا من العالم بالتفسير
المذكور واذا عرفت ذلك ظهر لك ان تعريف العلامة الدواني احسن تعريف الكلام
حادث لما كان المطلب الاعلى في علم الكلام اثبات الصانع وصفاته وهو موقوف على اثبات
حدوث العالم قدم هذه العقيدة على سائر العقائد ولما كان العالم مما اصطلح انه لما
اصطلح الفلاسفة على ان العالم حادث ذاتي اعقب المصنف قوله حادث بقوله كان بعد ان لم يكن
ليعلم منه ان العالم عند المتكلمين حادث زماني اذ المتبادر من قوله كان بعد ان لم يكن
هو الحدوث الزماني ولو قال بعد ان لم يكن زمانا لكان اوضح اذ الحادث الذاتي ايضا حادث
كان بعد ان لم يكن ذاتا بل لو قال العالم حادث زمانا لكان اولى لكونه اوضح واخصر
كان العدم جزءا من علته واذا كان العدم جزءا من علة وجود الشيء يكون العدم اشرف اذ العلة
في بابها اشرف من المعلول ولكن لا شك ان الوجود اشرف من العدم فلا تحقق العلة التامة
البسيطة ان اراد الفلاسفة بالعلة التامة البسيطة ان لا يكون لها جزء سواء كان موجودا
او معدوما فلا تحقق علة تامة بسيطة اصلا لتصريحهم بان الايجاد والامكان من جملة العلة
وان ارادوا بها ان لا يكون لها جزء موجود في الخارج فلا يلزم من كون العدم جزءا من العلة التامة
ان لا تحقق علة تامة بسيطة فافهم فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي اذ الحدوث الذاتي لا يشمل

القول بالقدم الزماني فان الممكن القديم حادث ذاتي كالعقول ❁ فان قلت لما اشتهر عنه من قوله بقدم
النفوس فانها والبعد المجرد اذا كانا قديمين لا يكون العالم حادثا زمانيا ❁ قلت قوله فيها من اصول
الحكمة ولما انكر من تجرد النفوس وهو ايضا من معظم اصولهم بل انكاره لهذا امتنع واول على عدم حكمه من
توقفه في ذلك فان التوقف فيه كما قال الامام الرازي دليل على كثرة انصافه ❁ استدل الفلاسفة
هذا الاستدلال لو تم لدل على قدم شيء ما سوى الله ولا يدل على قدم العالم على التفصيل الذي هو مذهبهم
على ما نقل من ارسطو وغيره كما لا يخفى وانما ذكر استدلال الفلاسفة على قدمه ليبطله اولا ليستقيم
في حدوث العالم بعد اثباته بالدليل وابطال مذهب المخالف ❁ قوله على مذهبهم هو قدم العالم
عندهم كل موجود ممكن لا احتياج لما لا يخفى من انسياق الدليل اليه اذ محصول الدليل ان في
الازل ممكن موجود لوجود علته فيه ولعدم امتناع تخلف المعلول عنها والا لزم التسلسل او حدوث
الممكن لا عن علة وكلاهما باطل وبعبارة اخرى لا شك في وجود ممكن فان كان قديما فهو المط
وان كان حادثا في حدوثه ان كان لا عن شيء لزم وجود الممكن بنفسه من غير علة وهو محال وان كان عن
شيء لزم التسلسل وهو ايضا محال ويمكن تقريره بوجه اخصر وهو انه ان كان في الازل ممكن فهو المط
وان لم يكن فحدوثه لا بد له من علة تامة حادثة فيلزم التسلسل اذ لو كانت قديمة لزم تخلف
المعلول عن العلة التامة وبعبارة اخرى كل ممكن لا بد له من علة تامة فان كانت ازلية كان
الممكن ازليا لامتناع تخلف المعلول عنها وهو المط وان لم تكن ازلية بل كانت حادثة لزم التسلسل وهو
مح ❁ وانت خبير بانه يلزم التسلسل ولكن امتناعه غير مسلم لانه تسلسل في المعدات الغير المجتمعة
وهو غير مستحيل انما المستحيل التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود ❁ قوله لا يلزم الا ازلية جنس المعدات قوله
مطلب الحكماء في هذا المقام ليس الا قدم العالم كما ذكر وهذا يثبت بازلية جنس المعدات اذ ازليته على
التفصيل الذي مر ذكره فيثبتونه ببرهان اخر وهو الذي اشار اليه بقوله ودعوى ان تجدد
برهان تقريره ان التسلسل في المعدات لا يكون الا حركة سرمدية وما هي الا حركة الفلك فيكون الفلك ازليا
وتقرير الجواب انا لا نسلم ان التسلسل فيها لا يكون الا حركة فلكية لا بد لذلك من برهان بل اقول لم لا يجوز ان التسلسل

فى لا يكون الا حركة سرمدية لكن لا نسلم انها من الفلك ولو سلم ذلك فلا يلزم منه قدم الافلاك كلها
وبالجملة لا يلزم من ذلك قدم العالم على التفصيل المذكور قبل ❁ وكذا دعوى المعدات جوهر برهان
يدل على قدم العناصر بموادها تقريره ان تلك المعدات المتسلسلة لا بد ان يكون مهيئة لمادة قديمة
لتوارد صور متعاقبة عليها وتلك المادة هي مادة العناصر فيكون قديمة بموادها وتقرير الجواب المنع
بان يقال لا نسلم انه لا بد للمعدات من مادة قديمة يتوارد عليها صور متعاقبة اعلم ان محصل كلام الحكماء
ههنا انه لا شك في وجود حادث وان العلة التامة له ايضا حادثة لاستحالة التخلف كما مر وهكذا
علة العلة الى غير النهاية فهذا تسلسل لا بد منه فلا يكون الا في المعدات لان التسلسل في الشرط والالة
والفاعل وغيرها من اجزاء العلة التامة تسلسل مجتمع لبرهان التطبيق بخلاف التسلسل في المعدات
لعدم جريان التطبيق فيها وتلك المعدات لا تكون الا حركة سرمدية فلكية ولا بد لها من مادة قديمة
يتوارد عليها صور تلك الحوادث وهذه المادة هي مادة العناصر التي يتوارد عليها
صور المواليد وغيرها ومحصل الرد انا لا نسلم ان المعدات لا يكون الا حركة سرمدية لجواز كونها
بارادات من الله ولو سلم فلا نسلم ان تلك الحركة هي حركة الفلك ليلزم قدمه لجواز ان يكون حركة غيره
ولو سلم فلا نسلم انه لا بد لتلك الحركات والمعدات من مادة قديمة تتعاقب عليها الصور بعد تسليم
لم يمكن دفع المنع الاخير لتناول فنقول ❁ بافتقاره جميع الابدية في الازل موجود ومنع لزوم
للاقول فيه ان هذه المقدمة التي منعها قد اثبت بقوله ان تخلف المعلول عن علته التامة محال
فلا بد للمانع ان يمنع استحالة تخلف المعلول عن علته التامة وانت تعرف انه بديهي لا يقبل المنع
والاظهر منع هذه المقدمة لا الاحتياج الى السند الذي ذكره بقوله لجواز ان يكون وجوده في الازل
الى لا اذ يكفي ان يقال لا نسلم استحالة التخلف ❁ قوله فان قلت امكان الماهية ازلي فيكون وجودها
في الازل ممكنا قلت ازلية امكان الماهية لا تستلزم امكان الماهية في الازل كما يجيء بيانه ❁ قوله
لان الامكان مما لا بد منه في وجوده اي في وجود الممكن اقول فيه ان الظاهر ان الامكان ليس مما لا بد منه
في وجود الممكن اي ليس جزء علة تامة على مذهب الحكماء اذ لو كان منها لم يتحقق علة تامة

بسيطة على مذهبهم وهو خلاف مذهبهم كما مر واعلم ان محصل الجواب انا نختار ان جميع ما لابد منه للممكن في
الازل موجود ولا يلزم من هذا ازلية الممكن وانما يلزم ان لو امكن وجوده في الازل ولكن ليس بممكن
وجوده في الازل مع ومحصل رد العلامة لهذا الجواب ان الامكان من جملة ما لابد منه للممكن فاذا
فرض وجود جميع ما لابد منه للممكن في الازل لزم امكان وجوده في الازل ومحصل كلامي ان الامكان
ليس من جملة ما لابد منه في وجود الممكن على مذهبهم والا لم يتحقق علة تامة بسيطة قط وهو خلاف مذهبهم
وايضا لا يخفى عليك ان قول العلامة بالحقيقة كلام على السند ولكنه سند مساو اذ ليس سند غيره
واقول يمكن ان تقرير هذا الجواب بحيث يكون اختيار الشق الثاني بان يقال انا نختار ان جميع ما
لابد منه ليس متحققا في الازل اذ من جملته امكان الماهية في الازل وهو غير متحقق فيه اذ وجودها فيه
محال فان قلت فعلى هذا اذا وجدت الماهية فيما لا يزال لزم اما وجودها من غير علة او لزم التسلسل لان
امكانها الذي من جملة ما لابد منه لها ان لم يحدث معها لزم وجودها من غير علة وان حدث لزم
التسلسل لان علة الامكان ايضا حادث قلنا حدوثه لا يحتاج الى علة لانه امر اعتباري ولو احتاج
الى علة فعلته ايضا اعتبارية فلا يلزم التسلسل الا في الامور الاعتبارية وهو غير مستحيل قوله
باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لابد منه متحققا في الازل اذ من جملتها تعلق الارادة
وهو غير متحقق فان قلت الشق الثاني ايضا ينقسم الى شقين ولابد من اختيار واحد منهما
وفي هذا الوجه لم يختر الواحد منهما فكيف يكون جوابا قلت الظاهر انه يختار الشق الاول
من شقيها اذ محصوله انا نختار ان جميع ما لابد منه في الازل غير متحقق قوله فاذا حدث يمكن فاما ان
يكون حدوثه من غير حدوث امر اخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث
امر اخر فيلزم التسلسل نختار الاول قوله فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته قلنا لا نم لزوم ذلك وانما يلزم
لو لم يتعلق الارادة بوجوده فيما لا يزال وهو ممنوع بل الارادة تعلقت بوجوده فيما لا يزال
لا بوجوده في الازل فجميع ما لابد منه لوجوده في الازل غير متحقق ولكن جميع ما لابد منه فيما لا يزال متحقق
من غير حدوث امر اخر اذ تعلقت الارادة في الازل بوجوده فيما لا يزال وعلى هذا الازل لا من التعلق ان يكون معلا لعلة وجوده اولا وبالاولى لزم وجوده في الازل

التخلف

التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض وايضا نقول
التسلسل الكلام الى الامر الاخر لانا نختار ان التعلق الازلي تام لعله وجوده فيما لا يزال لا في الازل فلا يلزم
وجوده في الازل ولا يلزم احتياج المعلول الى امر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض ولا يلزم
التسلسل ايضا لعدم احتياج المعلول الى امر سوى هذا التعلق هذا ويمكن ان يقال هذا الجواب اختيار
للشق الثاني من شقي الشق الثاني من الترديد بان يقال انا نختار ان جميع ما لابد منه غير متحقق في الازل
قوله فاذا حدث يمكن فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر اخر فيلزم وجوده بدون علته التامة
واما ان يكون بحدوث امر اخر فيلزم التسلسل قلنا نختار ان حدوثه لا لامر اخر وهو تعلق الارادة قوله
يلزم التسلسل قلنا لزومه ممنوع لان التعلق امر عدمي لا يحتاج الى علة ليلزم التسلسل ولو سلم لزوم التسلسل فلا نم
استحالته لانه تسلسل في الامور الاعتبارية هذا ملخص الكلام ومجمله في هذا المقام قوله فقد تقرر ان الازل في
الزمان معنى ان الكلي انه منزه عن الزمان متعال عنه كما انه منزه عن المكان متعال عنه واما
غيره كما انه فليس له فلا العالم موجود ولا جميع ما لابد منه في الازل غير الكلي كما انه ووجود العالم و
في زمان بل يتعلق ارادته كما انه فيه وهو كما انه مقدم على العالم الذي من جملة الزمان لكن لا بالزمان
فانه ليس زمانيا فان قلت هذا الكلام ان كان جوابا عن دليل الفلاسفة فلا بد ان يكون فيه
اختيار لاحد شقي دليلهم فان كان فيه اختيار الشق الاول فيكون محصله ان جميع ما لابد منه في
وجود العالم متحقق في الازل ولكن العالم غير متحقق فيه لان غير الازلي لا يكون موجودا
في الازل وهذا بالحقيقة هو الجواب الذي ذكرناه اولا وان كان فيه اختيار الشق الثاني فيكون
محصله ان جميع ما لابد منه في الازل غير متحقق اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم
يتعلق به بل تعلقت بوجوده فيما لا يزال وهذا بالحقيقة هو الجواب الذي ذكرناه ثانيا وقد عرفت
تفصيل الجوابين وان لم يكن جوابا عنه فلا وجه لذكره هنا قلت هذا جواب عنه وفيه اختيار
للشق الاول ولا يرجع بالحقيقة الى الجواب الاول اذ معناه هذا ان جميع ما لابد منه في وجود
العالم في الازل متحقق ولكن العالم لم يتحقق فيه ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة اذ معنى
تخلفه عنها ان تتحقق العلة التامة في زمان ولا يتحقق المعلول معها فيه وههنا ليس كذلك فان العلة

الناشئة للعالم سواء كان زمانيا ولم يكن بل هو متعال عنه كما انه متعال عن المكان فتوهم تحققها
في زمان يتخلف عنه المعلول فيه وهذا وانت تعرف ان العقل كما يحكم بانه لا يتخلف المعلول عن العلة التامة
في الزمان فلا يجوز وجودها في زمان لا يكون معها المعلول فيه كذلك يحكم بانه لا يتخلف المعلول عن العلة
التامة في الازل من غير فرق فلا يجوز وجودها في الازل بدون المعلول وكما ان الاول تخلف
لم فكذلك الثاني فان قيل ان العالم لا يمكن وجوده في الازل لكونه زمانيا غير قابل للوجود
في الازل فيجوز تخلفه عن علته التامة الازلية قلت فحينئذ يرجع الى الجواب الاول اذ حاصله كما مر
ان جميع ما لا بد منه للعالم متحقق في الازل ولا يتحقق العالم معه فيه اذ لا يمكن وجود العالم فيه
فالمنع فانه من منع الاقداح ☙ فان قيل هذا اعتراض على قولنا انما يوجد بايجاده على حسب
تعلق الارادة ويتقرر بان تعلق الارادة ان كان قديما يلزم قدم الممكن وهو المطلوب وان كان
حادثا فلا بد له من تعلق آخر فان ما يوجد يوجد على حسب تعلق الارادة وح يلزم التسلسل وهو محال
☙ وعلى فرض ان يكون قديما يلزم قدم الممكن قد يمنع هذه الملازمة بانه ان امكن قديما
لا يختص بوقت دون وقت فيلزم الرجحان من غير مرجح واعترض عليه بانه يجوز ان يتعلق
الارادة القديمة في الازل بوجود الممكن في وقت فلا يلزم الرجحان الا على جميع الاوقات فلا يلزم
الرجحان من غير مرجح واجيب عنه بوجهين احدهما ان وجوده يكون موقوفا على حضور ذلك
الوقت الحادث فينتقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في الاوقات وثانيهما انه على هذا يكون الوقت
من جملة علته التامة فلا يكون تعلق الارادة كافية في وجوده لتوقفها على حضور الوقت
وهذا خلاف المفروض واعترض على الجواب الاول بان اللازم هو التسلسل في الاوقات الماضية
المتوهمة وهذا التسلسل غير محال ولو سلم كونها موجودة غير متوهمة فذلك التسلسل في جهات
في الامور الغير المجتمعة وهذا ايضا غير مستحيل كما في المعدات ☙ وعلى الاول يلزم التسلسل لان التعلق
ان كان حادثا لا بد له من مخصص وهو ان كان تعلقا آخر يلزم التسلسل في التعلقات وان كان
غيره يلزم التسلسل فيه ايضا لانه حادث يحتاج الى مخصص آخر لوجوده فالتسلسل اللازم على
ان يكون في التعلقات او في غيرها لكن لما كان التسلسل في التعلقات لانه على كل حال مخصص

التسلسل اللازم به فيما بعد حيث قال فالتسلسل في الامور الاعتبارية وهي التعلقات وانما قلنا
ان التسلسل فيها لازم البتة لان تعلق الارادة ان كان حادثا يكون صدوره ايضا بالارادة
فلا بد من تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية ☙ ولنسلم كان الاول يقول وتارة بان
التسلسل على تقدير لزومه تسلسل في الامور الاعتبارية لسلامه قوله فيما نقول فقد اجيب عنه تارة
ومضمونه ان التعلق ان كان حادثا يلزم التسلسل في التعلقات وهي امور اعتبارية والتسلسل
فيها غير مستحيل فان قلت التعلقات وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بحيث
ينقطع التسلسل فيها بانقطاع اعتبار العقل بل هي امور يتوقف عليها وجود العالم فلها
تحقق في نفس الامر ويجري التطبيق فيها باعتبار تحققها في الموصوف بها في نفس الامر وباعتبار
ترتيبها لان بعضها علة لبعض آخر قلت انما يجري التطبيق فيها اذا كان لها وجود
مترتبة في الخارج او في العقل لكن ليس لها ذلك لا في الخارج ولا في العقل فان قلت اتصاف
محالها بها يستلزم وجودها اما في الخارج او في العقل لان ما لا يوجد في شيء منهما لا يتصف
به شيء قلت لا نم ذلك ولو سلم فهذه التعلقات غير مجتمعة في الوجود فالتسلسل فيها كالتسلسل في المعدات
غير مستحيل والمنع الاول مدفوع بالبديهة وبانها موجودة في نفس الامر لانها من علل العالم
والموجود فيه لا بد ان يكون موجودا في الخارج او في العقل واذا لم يكن الاول فتعين
الثاني فان قيل ان التعلقات موجودة في علم الله مفصلا لانه يعلم الاشياء كلها وهذا
الوجود يكفي لجريان التطبيق فيها قلنا ليس للحكيم ان يقول ذلك لانه لا يقول بعلمه
بالجزئيات مفصلا بل يقول بعلمه بها مجملا فوجود التعلقات في علمه عنده كوجود الشجرة
في النواة ويصلح للمتكلم عند رده لمذهب الحكيم في مقام المنع ان يقول يجوز ان لا يكون علمه
بها مفصلا بل يكون مجملا هذه مراتب الكلام في هذا المقام وقد اجيب عن اصل الاعتراض
تارة اخرى بانه يجوز ان يكون المخصص لتعلق الارادة بوقته المعين هو علمه الازلي
بان نفع العالم في ذلك الوقت الذي اوقعه فيه فان ما علم الله يجب وقوعه على ما علم وعورض
عليه بان العلم تابع للمعلوم لانه ظله وحكاية عنه فالعلم بوقوع العالم في وقته فرع

لو توقع فيه فلا يصلح لان يكون مرجحا ومخصصا لوقوعه في وقت الاخر وان الصورة
المنقوشة على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لكون النقش في حد نفسه على هذه
الهيئة لا لان النقش انما كان على هذه الهيئة لان صورة المنقوش على الجدار كذا فاذا ثبت
بان العلم ينقسم الى فعلي والى انفعالي والانفعالي تابع للمعلوم دون الفعلي بل هو
بالعكس وعلم الله فعلي لا انفعالي فهو لكونه متبوعا يصح ان يكون مرجحا ومخصصا له
واعترض على هذا الجواب بوجهين احدهما ان العلم لو كان صالحا للتخصيص لم يصح اثبات
الارادة لان اثباتها لانها مخصصة لوقوع المعلوم في وقت دون اخر وثانيهما انه
لو صلح العلم للتخصيص لزم الايجاب وبطل الاختيار الذي هو اصل مذهب المتكلمين
واجيب عنهما بان ما ذكره من جواز كون العلم مخصصا ليس على مذهب المتكلمين حتى يرد عليه
ما ذكرتم من الوجهين بل المطلوب اظهار احتمال لدفع دليل الخصم على قدم العالم وليس
المقصود منه اثبات الارادة وسلب الايجاب فلا بد للحكماء لاتمام دليلهم من نفي هذا الاحتمال
ولا يفيدهم كونه منافيا لمذهب المتكلمين اذ لا يجب للمتكلمين رعاية مذهبهم عند الخصام هذا
وانت خبير بان الامر وان كان كذلك لكن يلزم للمتكلمين القول بالايجاب بالنظر الى قولهم
العلم فان علم الله لا يتغير ولا يتبدل والا لزم الجهل فاذا علم الله شيئا يكون لا محالة
فلا يكون له اختيار في خلافه والا لزم الانقلاب في علمه واعلم ان هذا هو الحق الصريح الذي
اعترف به الشيخ العارف الرباني الشيخ محي الدين العربي حيث قال ان الاختيار بالنظر
الى وحدة المشيئة الازلية لان الله لا يفعل ما اراده وانما الاختيار بالنظر الى ذات الممكن
فان الممكن من حيث هو ممكن يجوز عدمه ويجوز وجوده فالامر يوصف بالاختيار بالنظر
اليه واما بالنظر الى المشيئة الازلية فلا يوصف به وانما هو سبحانه بالنظر اليها موجب يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد فافهم ذلك فليحفظ ما ذكرنا مزيد ولما اجاب المعتزلة عن اصل الاعتراض
بان المخصص هو المصالح المتعلقة بايجاد العالم في وقته للناس فان رب الناس
قد علم انه لو خلق العالم في الوقت الذي خلق حصل لهم مصالحهم ولو خلقه في غيره

الوقت لم يحصل فلذلك تعلقت الارادة بخلقه فيه دون غيره ورده اولا بانا نعلم ضرورة
ان الله لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بمقدار خردلة من الف جزء
لحظة واحدة لم يختل شيء من مصالحهم وثانيا بان الاوقات متشابهة متساوية في نفسها
فجعل بعضها منشأ لحصول المصالح دون بعض ان لم يكن لمخصص لزم التحكم وان كان لمخصص
فذلك المخصص ان كان قديما يكون نسبته الى جميع الاوقات على السوية وان كان حادثا
ينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل وثالثا بان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا
لمصالح الناس قول بان فعله لغرض وهو محال اذ يلزم منه استكماله بالغير ضرورة ان
ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرضا من فعله وباعثا
عليه اقول اما الوجه الاول فيمكن رده بمنع العلم الذي ادعاها واما الوجه الثاني فيمكن
رده ايضا بانا لا نسلم تشابه الاوقات وتساويها كيف وقد فضل الله ليلة القدر خير
من الف شهر ولو سلم التشابه والتساوي لا بد من دليل ولو سلم انا وثانيا فنقول كون
بعضها منشأ لحصول بعض المصالح دون بعض لمخصص حادث قوله يلزم التسلسل قلنا لزوم
ممنوع لكن اي التسلسل لم لا يجوز ان يكون من قبيل التسلسل في المعدات واما الوجه الثالث فيمكن
رده ايضا بانا لا نسلم ان جعل خلق العالم في وقته تابعا لمصالح الناس قول بان فعله
لغرض بل هو قول بان فعل الحكيم لا لغرض ولو سلم ذلك فلا نسلم لزومه فانه من قوله وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون يعلم ان عبادة الجن والانس هو باعث له على خلقهم فافهم
واما التسلسل فقد قيل مبتدأ وخبر وما بينهما جمل اعتراضية مضمونها دفع اعتراضات
وتفصيلها على الترتيب انه يرد على التسلسل في التعلقات انه لم لا يكون التسلسل في الامور الاعتبارية
فهو من قبيل التسلسل في المعدات اي غير مستحيل لعدم جريان التطبيق فيها كما في
المعدات لعدم اجتماعها وجودا ومضمونه فقد قيل اعتراض على هذا وهو ان التسلسل في التعلقات
باطل لا لجريان التطبيق بل لانه يلزم منه انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين فان
التعلقات الغير المتناهية محصورة بين حاصرين وهما الارادة وتعلقها الذي يلي الحكم

وحصر غير المتناهي بين حاصرين باطل فيكون التسلسل في التعلقات ايضا باطلا ومحصورة قلت اشارة و
لا منع بهذا اللزوم اي لا نم انه يلزم من هذا ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين
اذ التعلقات الغير المتناهية ليست محصورة بين الارادة وتعلقها الذي يلي المكون لان
الارادة محفوظة في جميع المراتب وتتوارد عليها التعلقات الغير المتناهية كما ان ذات
المادة الواردة عليها الاستعدادات باقية محفوظة في جميع المراتب وتتوارد عليها الاستعدادات
الغير المتناهية فكما ان الاستعدادات ليست محصورة بين المادة والاستعداد الاقرب
الذي يلي المعلول فكذلك التعلقات ههنا ليست محصورة بين الارادة وتعلقها الذي
يلي المكون فانهم عن بعض من يعتقد الانامل المراد به العلامة الطوسي يعني ان الوهم
الذي صور عنه ظاهر الفساد وان كان هادرا عنه النقض المراد به النقض الاجمالي
اذ محصوله ان دليلكم جار في الحادث اليومي وحكمه اعني القدم متخلف فيه بان يقال
هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء من الحوادث اليومية لان علته التامة ان كانت
قديمة لزم قدمه ايضا لامتناع التخلف وان كانت حادثة فان كان حدوثها لا عن شيء
لزم حدوث الحادث لا عن شيء وهو ايضا محال وان كان حدوثها عن شيء اخر ننقل الكلام
اليه فيلزم التسلسل وهو ايضا محال واجيب محصله الجواب ان التسلسل اللازم على تقدير حدوث
العلة التامة والتسلسل اللازم على تقدير قدمها في الحادث اليومي غير محال فلا يتم النقض
الاجمالي لعدم جريان الدليل فيه وهو مع جريان برهان التطبيق فيه ومثل هذا التسلسل
ليس محالا لعدم جريان التطبيق فيه لعدم اجتماع احاد السلسلة اعترض عليه بان برهان
التطبيق جار فيما دخل تحت الوجود سواء كانت مجتمعة في الوجود او لا فالحكم بان التسلسل
اللازم في احدهما ثم في الامور المجتمعة وفي الاخرى ثم في الامور المتعاقبة لا يجري فيهما
لان كليهما مستحيلان للتطبيق وقال بعض الفضلاء في جريان التطبيق في الامور
المتعاقبة نظر فان احاد السلسلة اذا لم تجتمع في الوجود الخارجي لم يكن هناك انطباق
بحسب الخارج ضرورة ان وقوع شيء بازاء شيء اخر فيه يتوقف على وجودهما في الخارج معا

في زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق في الذهن ايضا لانه لا يمكن وجود الاحاد في الذهن مفصلة
دفعة ولا يكفي الوجود الاجمالي في الذهن ضرورة ان وقوع بعضها بازاء بعض لا يتصور الا
اذا كانت موجودة تفصيلا واعترض عليه بان هذه الاحاد باسرها ثابتة في علم الله وفي
علم العقول مفصلة معا عند الحكماء وثبوتها مفصلة هكذا يكفي في جريان التطبيق واجاب عنه بعض
الفضلاء بانه انما يتم اذا كان الحكماء يثبتون تلك العلوم على نحو الوجود الذهني ولعلهم لا يثبتونها
على هذا النحو وفيه بحث لان اثبات تلك العلوم وان لم يكن على هذا النحو كاف في جريان التطبيق
على ان اثبات تلك العلوم ليس الا على هذا النحو فانهم فسروا الوجود الخارجي بالوجود في خارج
المشاعر وفسروا الوجود الذهني بالوجود في المشاعر ومن المشاعر المبادي العالية كما لا يخفى
على اهل النهى واجاب عنه بوجه اخر وهو انه انما يجري التطبيق فيها على مذهبهم اذا اثبتوا له
الاحاد ترتيبا في علم الله وفي علم المبادي العالية ولعلهم لا يثبتون ترتيبها فيها لعدم دخول
الزمان في تلك العلوم وفيه بحث لان الترتيب الذي بين احادها للعلية كاف في جريان
التطبيق وايضا عدم دخول الزمان فيها باعتبار اوصافه الثلثة اعني الماضي والحال والاستقبال
لا مطلقا فالترتيب باق بحاله فان قلت الترتيب الطبيعي انما هو في الوجود الخارجي دون
العقلي لان العلية باعتبار الاول دون الثاني فلا يلزم كونها مترتبة في علم تلك المبادي قلنا
علم المبادي العالية بتلك الاشياء باعتبار عللها فكان بينها ترتيب في الوجود العقلي كما
بينها ترتيب بحسب الوجود الخارجي واجاب عنه بعض الفضلاء بوجه اخر وهو ان الحكماء لا يثبتون
لتلك الاحاد وجودا تفصيليا في علم الله وفي علم المبادي العالية وجريان التطبيق موقوف
على وجود الاحاد تفصيلا كما مر وفيه بحث لانك قد عرفت ان مذهبهم خلاف هذا فانهم
فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة فمحصول كلامهم مفصلا في هذا المقام هو ان
العلة قد تكون مؤثرة وقد لا تكون معدة وهو الذي باعتبار وجوده وعدمه اللاحق
يفيد استعداد المعلول لقبوله الاثر من المؤثر والعلة المعدة متقدمة على المعلول تارة من
انه باعتبار وجوده وعدمه يفيد استعداد الوا المؤثر في ان يكون مقارنة للمعلول موجودة

معه ولما كان المبدأ الاول دائم الوجود كان معلوله الاول ايضا كذلك وهكذا الى سلسلة المعلولات
الدائمة الى اجرام الافلاك ونفوسها فحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وهذه الحركة
ايضا دائمة الوجود لدوام عللها الا انها لعدم استقرارها بتبدل اوضاع الجسم المتحرك بها وكل
وضع من تلك الاوضاع معد لحصول وضع اخر ولزواله كل وضع منها مسبوق بوضع اخر
لا الى اول وبسبب تلك الاوضاع تحصل للمادة العنصرية استعدادات مختلفة بها تقبل الصور
المختلفة من مبادئها فالحركة الدورية هي الواسطة بين عالمي الثابتات والمتغيرات ولولاها
لما انتهت سلسلة المبادي الدائمة الى الحوادث اليومية ولما ترتبت سلسلة الحوادث اليومية
الى المبادي العالية الدائمة وعلى هذا الوجه يصح حدوث الحوادث اليومية على الاولى فالتسلسل
اللازم منه هو التسلسل في الاوضاع والاستعدادات المتتابعة التي لا تجامع المتقدم فيها
مع المتأخر وهذا التسلسل غير ممتنع ولا يصح صدور العالم عن الكل على هذا الوجه لان الصدور
على هذا الوجه يتوقف على الحركة وهي من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التي هي موضوعة لتلك
الحركات اما ان يكون صدورها عنه بواسطة الحركات العارضة لها او لا والاول [illegible]
للحركات العارضة لها المتأخرة عنها فيلزم تأخرها عن نفسها بمرتبتين بل لا بد من صدور بعض
الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك هو العقول المجردة والنفوس الفلكية واجرامها هذا
غاية ما ذكروه في تحقيق مذهبهم وانت تعلم انه لا يلزم مما ذكروه قدم العالم لجواز ان يكون واجب
الوجود مريدا بالذات لارادات حادثة غير متناهية كالحركات كل ارادة سابقة علة لحصول
ارادة لاحقة على الوجه الذي ذكر في الحركات في ان تلك الارادات الغير المتناهية من طرف
المبدأ انتهت من الطرف الاخر الى ارادة حادثة تعلقت بايجاد العالم فان قيل ان مثل
هذا ممتنع في حق الواجب قلنا الاستحالة ممنوعة وعلى تقدير التسليم لم لا يجوز ان يكون عقل من
العقول مريدا لارادات كذلك فلا يلزم من ذلك قدم الاجسام والافلاك نعم يلزم منه قدم
العقل الذي هو مبدأ تلك الارادات فان قيل الارادات الجزئية لا يصح صدورها
الا عن قوة جسمانية لانها لا تصدر الا عن تصورات جزئية لا تكون الا عن الاجسام

قلنا لا نم ذلك لجواز صدور التصورات الجزئية من العقول لا نقال تعاقب الارادات الجزئية
الحادثة لا يمكن الا على مادة جسمانية لان كل حادث مسبوق بالمادة الجسمانية قلنا لا نم ذلك
لا بد له من برهان وانت خبير بان هذا الاعتراض ذكره قبل ومحصوله انه يمكن صدور العالم مع حدوثه
عن الواجب على هذا الوجه بان يكون المعدات الغير المتناهية واسطة في صدور العالم الحادث عنه
فلا يلزم الا قدم جنس تلك المعدات فان قلت المعدات كما مر لا تكون الا من الحركات وهي لا تكون
الا من الاجسام قلنا لا نم ذلك لجواز كون المعدات من غير حركات فان قلت المعدات
لا تكون الا في مادة فيلزم قدم المادة قلت لا نم ذلك كما عرفت هذا وانت خبير بان هذا
الاعتراض قريب من الاعتراض الذي ذكرناه بل هو هو بعينه وحاصله تجويز ان يكون
لله ارادات غير متناهية كل ارادة سابقة تكون علة لحصول ارادة لاحقة ويكون تلك
الارادات كالحركات واسطة في صدور العالم الحادث من القديم الذي هو الواجب فالمنع
رد الجواب يحصل كلام الامام ان هذه الحركة الفلكية لا تصلح لان تكون واسطة في حدوث
الحوادث من المبدأ الاول وذلك لانها لو كانت واسطة لكانت مبدأ للحوادث ومبدأيتها
باطل لانها لو كانت مبدأ لها فمبدأيتها لها اما من حيث تجددها او من حيث استمرارها وكلاهما
باطلان اما الثاني فلان المستمر لا يصلح لان يكون مبدأ للحادث في بعض الاوقات دون بعض واما
الاول فلان تجددها يحتاج الى علة متجددة وننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل وهو محال
واعترض عليه محصله ان هذا التسلسل اللازم ليس بمحال لعدم اجتماع احادها المتجددة اقول
قد عرفت ان احادها مجتمعة في الملأ الاعلى وهذا كاف في جريان التطبيق قلت
محصله دفع الاعتراض عن كلام الامام باثبات ان التسلسل اللازم عليه محال لاجتماع وجود
الاحاد في الخارج وبيانه على ما ذكره ان عدم جزء من اجزاء الحركة ان كان لوجود امر حادث
او لعدم امر مستلزم وجود شيء كعدم عدم المانع المستلزم لوجوده ننقل الكلام اليه فيلزم
التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة حال عدم اللاحق وان كان لعدم امر يكون وجود ذلك
الامر علة لوجود ذلك الجزء من الحركة ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه

علة لعدم ذلك الشيء وإذا كان وجود ذلك الامر علة لوجود ذلك الجزء فيلزم التسلسل في الامور المجتمعة
حال وجود ذلك وان كان عدمه لعدم شيء ووجود شيء آخر معا يلزم التسلسل في الامور المجتمعة
حال وجوده السابق وحال عدمه اللاحق كما مر بيانه في الشقين اقول فان قلت ان تم هذا الدليل
لدل على امتناع حدوث عدم شيء من الاشياء واللازم باطل بالضرورة لعلمنا بحدوث عدم كثير من
الاشياء فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو عدم شيء لكان عدمه اما لوجود شيء حادث او لعدم
امر يستلزم وجود شيء حادث كعدم جزء المانع المستلزم لوجوده وعلى التقديرين ننقل الكلام
الى وجود ذلك الشيء فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة واما العدم شيء وعلى هذا فيكون وجود
هذا الشيء علة لوجود ذلك ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة
لعدمه فننقل الكلام الى وجود هذا الشيء حال وجود ذلك الشيء فيلزم التسلسل في الامور المجتمعة حال
وجود ذلك واما العدم شيء ووجود آخر فيلزم التسلسل حال وجود الشيء وعدمه ايضا قلت لهم
ان يقولوا عدم الاشياء ووجودها بتعلق ارادة الاله فلا يلزم الا التسلسل في التعلقات
الاعتبارية والتسلسل فيها غير مستحيل فان قلت لهم ان يقولوا بذلك في عدم اجزاء الحركة
فان وجود الحركة وعدمها انما هي بتعلق الارادة التي للنفوس الفلكية فلا يلزم الا التسلسل في
التعلقات وهي اعتبارية والتسلسل فيها غير محال قلت فعلى هذا لا يتم دليلهم على قدم العالم لانا
نقول العالم حادث وحدوثه لحدوث التعلقات المتسلسلة الى غير النهاية والتسلسل فيها غير محال
الوجه الخامس محصوله اعتراض على قولهم بان الحركة والاستعدادات الغير المتناهية واسطة الرابع م
في صدور الحوادث عن المبدأ الاول تعالى وتقريره انه لو وجد قديم مع وجود حوادث غير
متناهية لكان ذلك القديم مقارنا لحادث ما دائما اذ لو لم يقارنه لزم انتهاء الحوادث ولكان
سابقا على كل حادث لان كل حادث مسبوق بعدمه وبين اللازمين منافاة لا تخفى على
اوائل النهى بديهة قلت هذا بديهة الوهم اي توهم المنافاة بين سبق القديم على كل حادث
وبين مقارنته دائما بحوادث ما من بديهة الوهم اذ لا منافاة بينهما ببديهة العقل وانما المنافاة نقدم م
بين تقدم القديم على جميع الحوادث ومقارنته مع حادث ما دائما ولا يلزم هذا من ذلك فان قلت ان القديم

القدم

القديم على كل واحد من الحوادث يستلزم تقدمه على جميعها وهذا كما اعترفت به مناف لمقارنته
مع حادث ما دائما قلت لا نم ان تقدمه على كل واحد يستلزم تقدمه على الجميع وانما يستلزم
ان لو كانت الحوادث متناهية وليس الامر كذلك بل الحوادث غير متناهية ولا جميع هناك فان
الجميع يستلزم التناهي فان قلت نعني بالجميع الاحاد باسرها بحيث لا يشذ عنها فرد ولا شك
ان تقدم القديم على كل واحد من الاحاد يستلزم تقدمه على الجميع بهذا المعنى وهذا مناف لمقارنته
مع حادث ما دائما قلت المنافاة ممنوعة وانما المنافاة بين تقدم القديم على الجميع زمان
وبين مقارنته مع حادث ما في هذا الزمان ولزوم هذا ممنوع بل القديم مقدم على كل حادث
ولا يزال مقارنا مع حادث ما على سبيل التعاقب قوله وقد اعترض هذا اعتراض على الوجه
الخامس الذي هو اعتراض على دليل الحكماء على قدم العالم ومحصوله انا لا نم المنافاة بين تقدم
القديم على كل واحد من الحوادث ومقارنته لحادث ما دائما وانما المنافاة بين تقدم القديم
على الجميع زمانا وبين مقارنته مع حادث ما ولكن هذا غير لازم من كون الحركات والاستعدادات
واسطة في صدور الحوادث وانما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد
اذ لو ثبت حدوث المجموع ثبت المنافاة بين تقدم القديم على كل واحد وبين مقارنته مع واحد منها
فانه اذا كان المجموع حادثا لم يكن القديم مقارنا لحادث ما في زمان عدم المجموع الحادث وليس كذلك
فان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث المجموع وانت تعلم ان محصوله دفع هذا الاعتراض باثبات
المنافاة التي منعت في الاعتراض بناء على ان حدوث كل فرد لا يستلزم المجموع وتقريره ان حدوث
كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان حدوث الجزء يستلزم حدوث الكل وانت خبير بلزوم المنافاة
على تقدير استلزام حدوث كل فرد حدوث المجموع فان قلت اذا كان حدوث كل فرد يستلزم حدوث
الجميع فتقدم القديم على كل فرد يستلزم تقدمه على الجميع وهذا مناف لمقارنته القديم مع واحد ما دائما
قلت قد سبق جواب هذا بان المنافاة انما تلزم اذا لزم سبق القديم على الجميع في زمان واحد ولا يلزم
هذا لان الاحاد غير متناهية اذ لا يلزم سبق القديم على جميعها في زمان واحد على تقدير لا تناهيها
فافهم وقد قرر بعض الفضلاء محصوله هذا القدح ان الحكماء قالوا بقدم نوع الاستعداد

وقدم نوع الحركة مع حدوث كل فرد من افراد الحركات والاستعدادات وهذا امر غير صحيح فان حدوث
كل فرد يستلزم حدوث الماهية النوعية اذ لا وجود للنوع الا في ضمن الافراد فاذا كانت الافراد
كلها حادثة كانت الماهية النوعية ايضا حادثة ه قلت هذا كلام سخيف اذ حيث القدح بهذا
التقرير كلام باطل اذ لا يلزم من حدوث كل فرد فرد حدوث النوع لان النوع محفوظ في ضمن الافراد
فمتى كانت الافراد موجودة كان النوع ايضا موجودا فاذا لم يخل زمان من فرد لم يخل من النوع
ايضا فوجود الافراد على التعاقب في الازمنة الغير المتناهية يستلزم وجود النوع ايضا فيها
ه وليت شعري ماذا يقول في النوع مثل الورد فان ايام الورد وهي التي يبقى فيها نوع الورد
قدر شهر او شهرين او اكثر وجميع افراده متعاقبة مع انه لا يبقى فرد واحد منه في مدة شهر
ولا نصفه ولا شك انه لا فرق في هذا بين المتناهي وغير المتناهي فاذا كانت افراد النوع
موجودة في زمان غير متناه يكون ذلك النوع ايضا موجودا فيه على قياس ما مر في المتناهي
من غير فرق ه من الايراد على دليله هذا الايراد بالحقيقة على طريق دفع النقض بالحوادث
اليومية بان التسلسل فيها مسلم غير محال لعدم اجتماع الاحاد ومضمونه ان التسلسل فيها ايضا
مستحيل لجريان برهان التطبيق والتضايف فيها ايضا اما جريان التضايف فلانا لو اخذنا
سلسلة من الحوادث اليومية من المعلول الاخير وسلسلة اخرى مما قبله بواحد فالسلسلة الاولى
يكون زائدة على السلسلة الثانية بواحد وهو المعلول الاخير فان كل واحد مما فوق المعلول الاخير
له علية ومعلولية والمعلول الاخير معلولية من غير علية فيزيد عدد المعلولية على عدد العلية
بواحد وهو محال لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافيين في العدد من غير زيادة فقد عرفت
من ذلك ان عدم اجتماع احاد السلسلتين لا يوجب عدم جريان برهان التطبيق والتضايف
فيهما لان زيادة عدد احد المتضايفين على الاخر مستحيل سواء كان عدد الاحاد المجتمعة في الوجود
او غير مجتمعة فان عدد الابوة يجب ان يكون مثل عدد البنوة من غير زيادة سواء كانت
الاحاد المعروضة للابوة والبنوة مجتمعة او لا واما جريان برهان التطبيق فلانا ناخذ سلسلة
من المعلول الاخير وسلسلة اخرى مما فوقه ونطبق احديهما بالاخرى فان تساويا لزم المساواة

الكل مع الجزء وهو محال وان زادت احديهما على الاخرى فزيادتها بواحد لا محالة فيلزم تناهيهما لان
الزايد على غيره بقدر متناه متناه لا محالة واذا كان الزايد متناهيا كان الناقص ايضا كذلك
وعدم اجتماع الاحاد لا يوجب عدم جريان برهان التطبيق اذ توهم التطبيق بين السلسلتين
يكفي فيه وهذا التوهم ممكن سواء كانت الاحاد مجتمعة او غير مجتمعة ولا يحتاج ايضا في توهم التطبيق
الى ملاحظة الاحاد مفصلة اذ لا يمكن تعقل غير المتناهي سواء كانت احاده مجتمعة او لا فلو توقف
التطبيق على ملاحظتها تفصيلا لم يتم البرهان في الموجودات المجتمعة الغير المتناهية ه وكذا
لانا م دليل لقوله ولا يشمل اي لا نسلم ان هذا البرهان انما يجري في السلسلة الغير المتناهية
في جانب واحد ولا يجري في الغير المتناهي من الطرفين كما نحن فيه فان سلسلة المعدات
والحركات غير متناهية من الطرفين لانا نقول ان هذا البرهان جار في الغير المتناهي من الطرفين
ايضا من غير تفاوت لانا اذا اخذنا واحدا من احاد السلسلة كالمعلول الاخير ه كالمعلول الاخير
فانه على تقدير ان يكون السلسلة غير متناهية من الطرفين فلا يكون هناك معلول اخير اذ
لا اخر للمعلولات فيها قلت يوجد معلول اخير الان مثلا المراد بالمعلول الاخير الذي يوجد في
الان لا الاخر قبل ان يوجد معلول اخر ه كما وجد في المبدأ سابقية بلا مسبوقية فيه انه على
تقدير عدم تناهي السلسلة من الطرفين لا يوجد مبدأ الا يكون فيه سابقية بلا مسبوقية فلا يجري
هذا البرهان ه فقد ظهر فساده اي ظهر ان التطبيق ممكن فالدليل الدال على امتناع التسلسل جار
في الامور الغير المجتمعة ايضا ه وان كان ذلك اي تجويز التسلسل في الامور المتعاقبة ان كان
بناء على انها غير موجودة والدليل دال على امتناع وجود السلسلة الغير المتناهية فهو
وان كان جاريا فيها لكن المدعى غير متخلف عنها لان المدعى امتناع وجودها وهي تمتنع الوجود
فيرد عليه ان الوجود الخارجي اعم من ان يكون الموجود مجتمع الاجزاء او لا فالمعدات والحركات
كلها موجودات في الخارج لكن وجودها فيه على سبيل التعاقب كيف والموجود في الخارج كما يكون
موجودا في الزمان كذلك يكون موجودا في الدهر الذي هو وعاء الزمان والامور المتعاقبة موجودة
في الدهر لا الى انه كما اعترف به الحكماء فالمدعى يكون متخلفا مع جريان الدليل فان الدليل دل

على امتناع وجود السلسلة الغير المتناهية سواء كانت مجتمعة الوجود اولا وقد وجدت ههنا سلسلة
غير متناهية غير مجتمعة الوجود فانهم قالوا لا يخفى عليك ان ذلك انما وان سلمنا ان الامور المتعاقبة
غير موجودة في الخارج وان المدعى غير متخلف ولكنا نقول ان الفساد الذي يلزم من وجود
السلسلة الغير المتناهية المجتمعة هو مساواة الجزء للكل في عدد الاجزاء وهذا لازم في الامور
المتعاقبة الغير المتناهية على تقدير جريان التطبيق فيها ومساواة الجزء للكل امر مستحيل
في نفس الامر وان لم يكن في الخارج فان ماهية العدد تابى عن مساواة الجزء للكل في نفس الامر قوله
فليتامل وجه التامل ان ما ذكر من مساواة الجزء للكل انما يلزم اذا كانت السلسلة الناقصة
جزءا للسلسلة الزائدة وليس كذلك فان العدد مركب من الاحاد لا من العدد الناقص الذي هو دونه
كما قال ارسطو ان العشرة مثلا مركب من الاحاد لا من تسعة وواحد فعلى تقدير مساواة السلسلتين
لا يلزم مساواة الجزء للكل اذ ليست احديهما جزءا للاخرى ووجه دفع هذا التامل كما يحكى في كلامه من
بيان الاثنينية وعلى تقدير التسليم فمعروض العدد الناقص لا محالة جزء من معروض العدد الزائد
فان زيدا وعمروا لا محالة جزء لمجموع زيد وعمرو وخالد كما لا يخفى والسلسلتان معروضتان للاعداد
فمعروض الناقص منهما يكون جزءا للزائد فعلى تقدير لزوم مساواتهما يلزم مساواة الجزء للكل
وهو محال فافهم فانه دقيق وبالتفهم حقيق قوله واعلم ان الفلاسفة فحصول هذا الكلام ان الفلاسفة
شرطوا البطلان التسلسل شرطين احدهما اجتماع وجود احاد السلسلة وثانيهما كون الاحاد
مترتبة وكل واحد من الشرطين فاسد اما الشرط الاول فقد ظهر فساده وعدم اشتراطه حيث
بينا جريان برهان التطبيق والتضايف في الامور المتعاقبة الغير المتناهية واما الشرط
الثاني فنبين فساده وعدم اشتراطه ههنا وبيانه ان التطبيق جار في الامور الغير المترتبة ايضا
اذ يكفي فيه ملاحظة العقل اجمالا بانه ان كان بازاء كل واحد من هذه الجملة الغير المتناهية واحد
من تلك الجملة الاخرى لزم مساواة الجزء للكل وهو محال وان لم يكن لزم تناهيهما وانقطاعهما فان
قلت التطبيق الاجمالي كاف لجريان التطبيق في الجملة المترتبة ولا يكفي في الجملة الغير المترتبة
قلت هذا تحكم بحت لانه ان كفى فيها كفى فيها ايضا فان قلت يندفع التحكم بان في السلسلة المترتبة

تنتقل الزيادة الى طرف اللاتناهي فيظهر بها الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال لجواز
ان يكون الزيادة في الاوساط لعدم ترتبها قلنا ولئن سلمنا ذلك فنقول ان كل جملة تزعم
انها غير مترتبة فنحن نثبت فيها ترتيبا بان نقول مجموع الجملة موقوف على المجموع بلا واحد
فانه جزؤه وهذا المجموع ايضا متوقف على مجموع منه بلا واحد وهكذا الى غير النهاية فيلزم
وجود مجموعات مترتبة بالعلية وعلى هذا ظهر بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان النفوس
الناطقة الانسانية غير متناهية اذ وجود الامور الغير المتناهية محال لجريان برهان
التطبيق فيها هكذا يجب الكلام مرتبا على اداب البحث في هذا المقام قوله وقد وجهوا
هذا بيان لكلام الحكماء لاشتراط الترتيب ومحصله انه لو لم يكن ترتيب في احاد الجملتين
الغير المتناهيتين لم يمكن التطبيق اذ لا ترتيب فيها فلا يلزم من تطبيق بعضها على بعض
تطبيق الكل على الكل بخلاف ما اذا كانت الاحاد مرتبة فانه يلزم من تطبيق المبدا فيها
على المبدا انطباق كل واحد من احاد السلسلة على نظيره فالتطبيق الاجمالي كاف في هذه
وفي الاولى ليس بكاف بل لا بد فيهما من تطبيق الاحاد على الاحاد تفصيلا قوله
ولتوضيح ذلك بسلسلة المقم من هذا تمثيل بتوضيح ما ذكر من ان التطبيق الاجمالي كاف
في الجملة المرتبة وغير كاف في غيرها فان التطبيق في كف من الحصى موقوف على تطبيق كل واحد
من احاده تفصيلا على نظيره وفي السلسلة المرتبة يكفي تطبيق المبدا على المبدا من غير احتياج
الى تطبيق كل واحد منها على نظيره تفصيلا قوله قلت معنى ان التطبيق الاجمالي كاف في
الصورتين وعدم كفايته في الاولى دون الثانية تحكم قوله لا لم محصل دفع التحكم وبيان
ان التطبيق الجملي كاف في المرتبة لا في غيرها قوله والكلام محصله ان كل جملة غير متناهية
يوجد فيها ترتيب لا محالة كما مر ولا يمكن وجود جملة غير متناهية غير مرتبة فبطل قولهم
بعدم تناهي النفوس لكونها غير مرتبة وعدم جريان التطبيق فيها فان الغير المتناهي لا يكون
الا مرتبا كما مر تفصيلا وكما يجيء في كلامه ايضا قوله وان شئت قلت هذا بيان اخر مبين ان
كل جملة غير متناهية فيها ترتيب ومحصله ان كل جملة يتوقف تحققها على الواحد والا

والثلاثة الى غير النهاية وهذا يكفي للترتيب فانا نطبق السلسلة المبتدئة من الواحد على
السلسلة المبتدئة من الاثنين ۞ فان قلت اعتراض على قوله وان شئت وعلى قوله
قبل لان الجميع من البيانين المذكورين ومحصلاه كل واحد من البيانين في اثبات
الترتيب في كل جملة يتوقف على تركب العدد مما دونه من الاعداد وهو ممنوع بل العدد مركب
من الاحاد لا مما دونه من الاعداد القليلة التي تحته ۞ فان العشرة هذا دليل على
ان العدد مركب من الاحاد لا من الاعداد التي تحته ومحصوله انه لو تركب العدد مما
تحته من العدد لزم ان لا يتحد ماهيته لان تركب العشرة من اثنين وثمانية ليس
اولى من تركبه من سبعة وثلاثة ولا من ستة واربعة ولا من خمسين فلا بد ان
يتركب من جميع ما تحته من الاعداد المذكورة فلا يتحد ماهية العشرة هف واذا بطل
تركبه من جميع ما تحته ومن واحد منها ايضا فتعين ان يتركب من الآحاد ۞
قلت هذا الكلام اي دليل نفي تركب العدد مما تحته من الاعداد انما يمشي اذا كان لكل
عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اذ حينئذ لو تركب العدد من الاعداد التي تحته لزم تعدد
ماهيته لان جميع ما تحته هيئات متعددة بتعدد صورها النوعية وهو غير مسلم واما اذا لم يكن لكل عدد
صورة نوعية مغايرة لوحداته بل كان كل عدد محض الاحاد فلا يمشي ذلك اذ لا يلزم من
تركب العدد مما تحته من الاعداد تكثر في ماهيته اذ ليس ماهية ما تحته ايضا الا الاحاد [illegible]
من غير تكثر في صور نوعية فيها اذ كل عدد ممتاز عن غيره بخصوصية المادة فقط لا بصورته
النوعية وهذا من خواص الكم المنفصل كما ذكره ۞ ثم عدم تركب العدد من الاعداد يعني
ولو سلمنا ان العدد ليس مركبا مما دونه من الاعداد فلا شك ان معروض العدد مركب
مما دونه من معروض الاعداد التي تحته مثلا جماعة الرجال الذين هم معروض عدد العشرة
لا شك في تركبهم من خمسة رجال فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمروا جزء من زيد وعمرو وخالد
فان مجموع زيد وعمرو جزء ولا شك انه ليس عين مجموع زيد وعمرو وخالد ولا خارجا عنه
فتعين ان يكون جزءا منه واذا كان معروض الاعداد اي المعدود الاكثر مركبا مما تحته

32

من المعدود الاقل يكفي هذا في تحقق الترتيب بين المعروضات لان المعروضات الاقل جزء من
المعروضات الاكثر وهذا كاف في اثبات الترتيب بين اجزاء كل جملة غير متناهية كالنفوس
فلا يمكن القول بعدم تناهيها كما هو مذهب الحكيم لاجتماع وجود احادها مترتبة فافهم
۞ وعلى ذلك يبتني بعض وعلى ان المعدود الاقل جزء من المعدود الاكثر يبتني ما
اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة في بيان صدور معلولات كثيرة في مرتبة واحدة
من الامور الموجودة الخارجية لا من الاعتبارات العقلية فانه قال يصدر عن آ
ب وعن ب ج وعن آ ب د وعن آ ب ج ه وعن آ ب د ج وهكذا الى ان يصدر
معلولات متكثرة في مرتبة واحدة من موجودات خارجية لا من اعتبارات عقلية
فان ج و د معلولان في مرتبة واحدة لتأخرهما عن ب المتأخر عن آ وكما انهما معلولان
في مرتبة واحدة فكذلك هما صادران عن الموجود الخارجي فان ج صادر عن ب
وهو موجود خارجي و د صادر عن مجموع آ ب وهو ايضا موجود خارجي فانه جزء
من مجموع ا ب ج الصادر عنه ه وكذلك جزء من مجموع ا ب د الصادر عنه هذا محصول
قول هذا المحقق وقد ظهر لك انه مبني على ان المعدود الاقل اعني مجموع ا ب جزء من
المعدود الاكثر اعني مجموع ا ب د او ا ب ج فافهم فان هذا على الاول على اول النهي ۞
وعلى هذا يبتني اي وعلى ان المعدود الاقل جزء من المعدود الاكثر يبتني البرهان
على اثبات الواجب ۞ فان محصله انه لو ترتب الممكنات الى ان لا يكون موجود واجب الوجود
لانحصرت الموجودات في الممكنات لانحصار الموجود فيهما واذا كانت ممكنة كانت سلسلة
مترتبة الى غير النهاية اذ لو كانت مترتبة لزم الدور وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه فلا بد
لمجموع السلسلة من علة لان المجموع ايضا ممكن لانه مركب وكل مركب ممكن ولان الموجودات
منحصرة فيه على هذا التقدير وعلة المجموع اما نفسه وهو بديهي الاستحالة واما جزؤه وهو ايضا
محال لان ذلك الجزء لا يكون علة للمجموع الا اذا كان علة لنفسه ولعلله فانه من المجموع وعلله ايضا
كذلك منه اذ لو لم يكن علة لنفسه ولعلله لم يكن علة للمجموع الذي هما منه فيلزم كون الشيء علة لنفسه

وهو مح ويلزم كون الشيء علة لعلله وهذا ايضا محال لاستلزامه كون الشيء علة لنفسه واما خارج عنه
وهو المطلوب لان الموجود الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا واجبا وايضا هذا خلاف الفرض
وهو مع كونه خلاف الفرض يستلزم المطلوب هذا تقرير الدليل ولا شك انه مبني على ان يكون
المعدود الاقل جزءا من المعدود الاكثر فان الجزء الذي هو جزء مجموع الممكنات هو معدود
اقل ومجموع الممكنات معدود اكثر فان قيل لا يلزم ان يكون هذا الجزء هو المعدود لجواز
ان يكون واحدا من احاد المجموع قلنا انه اعم منه ومن المعدود والاستدلال انما يتم على الاخر
وهو ان يكون العلة معدودا اقل غير الاحاد فان قلت هذا الذي ذكرته في محصل
الدليل من لزوم الدور على تقدير تناهيها ولزوم التسلسل على تقدير عدم تناهيها غير
مذكور في الشرح فلو كان من محصل الدليل لوجب ذكره قلت تركه في الشرح لظهوره
ولان كل دور يستلزم التسلسل فابطاله يوجب ابطاله ويغني عن ذكره فان قلت الدليل
على ما قررته موقوف على ابطال الدور والتسلسل وقد ذكر العلامة ان هذا الدليل لا يتوقف
على ابطالهما قلت لا توقف للدليل عليه لكنه يلزم منه اذ محصول الدليل انه لو
انحصرت الموجودات في الممكنات لكانت لها علة خارجة عن جميعها والموجود الخارج
عن جميعها هو الواجب فثبت الواجب من غير حاجة الى ابطال الدور والتسلسل
قوله لا قدح فيه اي لا قدح فيه غير مقدوح الا ما ذكره فانه قد قدح فيه بوجوه كثيرة
منها ان المراد بالعلة ان كانت العلة التامة فمن يرى انها جميعها فلا يلزم كون الشيء
علة لنفسه وهو مح فقلنا استحالته في العلة التامة ممنوعة فان قيل يستلزم
لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه قلنا انما يلزم اذا كانت العلة التامة
متقدمة على المعلول وليس كذلك اذ لا تقدم لها على معلولها وان كان المراد
بها العلة الفاعلية فنختار انها جزؤه فقط علة للجميع لا يراد ان يكون
علة لكل جزء قلنا هو ممنوع في العلة الفاعلية اذ فاعل المجموع لا يلزم
ان يكون فاعلا لكل جزء منه واجيب عنه بان المراد بها الفاعل المستقل

بالفاعلية والفاعل المستقل للمجموع يكون لكل جزء منه ممكنا لا بد ان يكون فاعلا لكل جزء منه على
معنى انه لا يستبد شيء من اجزائه بالمعلولية الا اليه والا لم يكن مستقلا ان فيه نظر من وجهين
اما اولا فلانا لا نسلم انه لا بد للمجموع من فاعل مستقل كذلك واما ثانيا فلان معنى العلة هو ما يتوقف
عليه وجود المعلول وكل ما يتوقف عليه وجود المعلول متقدم على المعلول ولا شك ان
العلة التامة من افراد العلة الصادقة عليها تعريفا فيكون متقدما على المعلول بكل حال
فاندفع المنع الاول ومنها ان هذا الدليل منقوض لجريانه في المجموع المركب من الواجب
والممكنات بان يقال لا شك ان هذا المجموع ممكن لانه مركب فلا بد له من علة وهي لا يكون
نفسه ولا جزؤه لما مر بعينه فلا بد ان يكون خارجا عنه وهو ايضا مح لان كل موجود خارج
عن هذا المجموع واجيب عنه بانا نختار ان علته هو جزؤه الذي هو الواجب فعلم علة
للمجموع لا بد ان يكون علة لكل واحد من اجزائه فيكون علة له وهو باطل قلنا علة مثل هذا
لا يلزم ان يكون علة لكل واحد من اجزائه لان من جملة اجزائه الواجب المستغني عن العلة
بخلاف ما اذا كان المجموع مركبا من الممكنات فقط فان علته يجب ان يكون علة لكل من اجزائه
ومنها ان قولكم علة المجموع يشعر بالتناهي ومحصل هذا القدح انه اذا تسلسلت الممكنات
الى غير النهاية لا يكون هناك جميع حتى يطلب له علة ورد بان المراد بالجميع هو الممكنات باسرها
بحيث لا يشذ عنها شيء وذلك متصور في غير المتناهي ومنها انه ان اريد بالكل والمجموع كل
واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية وان اريد به الكل المجموعي
فهو غير موجود ولا يحتاج الى علة لانه امر اعتباري لا وجود له الا باعتبار هيئة اجتماعية
ورد بانا نريد به الكل من حيث هو الكل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ
الكل بهذا المعنى عين الاحاد ولا شك في وجود الكل والمجموع بهذا المعنى كالمجموع العشرة
واعترض عليه بان الكل والمجموع بهذا المعنى ان كان موجودا لزم من وجود الاثنين مثلا
وجود امور غير متناهية لان مجموع الاثنين ان كان موجودا كان ثلاثة موجودات واحدها
المجموع والاثنان منها احاد الاثنين واذا ثبت وجود الثلاثة ثبت وجود الاربعة اذا احدها

بجميع الثلاثة وثلاثة منها احادها واذا ثبت وجود الاربعة يثبت وجود الخمسة وهكذا الى غير
النهاية واجيب بان هذا الكلام مغلطة اذ لو تم لدل على امتناع وجود الكثير الذي وجوده
بديهي على ان فساده بالتفصيل لا يخفى على الفطن الذكي المتأمل فيه قوله فان قلت فعلى ما
ذكرت يعني على ما ذكرت من امتناع وجود الامور الغير المتناهية مترتبة او غير مترتبة يلزم
ان لا تكون معلوماته غير متناهية لجريان برهان التطبيق فيها اذ جريانه كما ذكرت لا يتوقف
على الترتيب بل نقول ولو توقف على الترتيب ايضا فالترتيب ثابت في معلوماته بمثل ما
يثبت في النفوس وغيرها كما مر قوله قلت لو كان علم الواجب بالاشياء الغير المتناهية بصور
مفصلة لكان الامر كذلك يعني لو كان علم الباري بها بصور تفصيلية لانتقض البرهان
به لجريان برهان التطبيق في معلوماته الغير المتناهية على هذا كما لا يخفى فان قلت جريان
التطبيق في الصور العلمية انما يكون اذا كانت الصور موجودة في الخارج او في الذهن
وليس كذلك لان الصور الخارجية متناهية والمتكلمون ينكرون الوجود الذهني فلا وجود لها
فيه قلت الثبوت العلمي يكفي في جريان التطبيق اذ التطبيق كما يتوهم في الموجودات الخارجية
يتوهم في الثابتات العلمية لجريانه فيهما على السوية قوله معلوماته تعالى غير متناهية هذا اعتراض
على قوله ان علم الله بالاشياء الغير المتناهية اذا كان علما اجماليا لا ينتقض البرهان ومحصوله
انه على تقدير كون علمه بها اجماليا ايضا ينتقض البرهان لجريان التطبيق فيها لان المعلومات
غير متناهية ومحصل الجواب انه على تقدير كون علمه بها اجماليا لا ينتقض البرهان لانه
لا يجري فيها لان التطبيق انما يجري في الامور المتكثرة الغير المتناهية ولا تكثر في علمه الاجمالي
لان صور المعلومات فيه واحدة فافهم قوله ونبه على ان علم الله بالحوادث الغير المتناهية
تفصيلا قد عرفت ان التطبيق دل على امتناع معلومات غير متناهية بصور تفصيلية
لجريان التطبيق فيها ولا ينفع الجواب بان التطبيق جار في الموجودات والصور العلمية
غير موجودة لا في الخارج ولا في الذهن اذ ثبوت تلك الصور في العلم كاف في جريان التطبيق
كما عرفت غير مرة قوله وانت خبير اعتراض على قوله العلم قديم والتعلق حادث ومحصله

ان لا يصح لقوله العلم قديم والتعلق حادث لان المعلوم لا يصير معلوما بالفعل الا بتعلق
العلم به بالفعل فاذا كان التعلق حادثا لم تكن الاشياء معلومة بالفعل في الازل عنده تعالى
عن ذلك علوا كبيرا قوله وفيما ذكرنا مخلص ايضا عما ذكر من القول بالعلم الاجمالي علمه في الازل متعلق
بالحوادث الغير المتناهية فتعلقه بها ايضا قديم اقول انه لا يقول بالوجود الذهني فلا مخلص له ايضا
عن ذلك اذ من المعلوم ان تعلق العلم بالمعدوم الصرف ممتنع فلا يمكن تعلق العلم بالحوادث
المعدومة في الذهن والخارج لانها معدومات صرفة وتعلق العلم بها ممتنع وان قيل به فلا اشكال
على تقدير علمه بالامور الغير المتناهية الا بما من جريان التطبيق فيها والقول بالعلم الاجمالي
لدفعه ايضا مشكل فان العلم الاجمالي جهل بتفاصيل الاشياء قوله فان قلت العلم يعني العلم الاجمالي
الذي قلت به ليس علما بالفعل فيلزم المحذور اي الجهل بالله العظيم تعالى الله عنه قوله قلت معناه
ان العلم الاجمالي علم بالفعل ولا يلزم منه الجهل وانت خبير بان العلم الاجمالي وان كان علما بالفعل
لكنه ليس علما تفصيليا بالفعل والا لم يكن الفرق بينه وبين العلم التفصيلي واذا لم يكن علما
تفصيليا بالفعل فيلزم ان لا يكون له علم بتفاصيل الاشياء وهو الجهل الذي يجب تنزيهه
تعالى عنه هذا واقول يمكن ان تكون صورة واحدة سببا لانكشاف امور غير متناهية
من غير احتياج ان يحصل من كل منها صورة في ذات العالم اي كما تكون صور علمية لامور
غير متناهية سببا لانكشاف تلك الامور يجوز ان تكون صورة واحدة علمية سببا لانكشافها
على التفصيل واذا كان العلم الاجمالي صورة واحدة كذلك لا يلزم منه الجهل اذ في الانكشاف
لا فرق بينه وبين العلم التفصيلي ولا يجري في صور معلوماته البرهان التطبيقي لانه انما
يجري في الامور المتكثرة بالفعل ولا تكثر فيها فافهم فان هذا غاية تحقيق الكلام في هذا
المقام قوله ثم اقول كما ان البعد اقول لما كان كلامه من اوله الى اخره في ابطال استدلال
الفلاسفة على قدم العالم ولا خفاء في انه لا يلزم من ابطال دلائل القدم حدوث العالم الذي
هو المطلوب اثباته لجواز ان يكون العالم قديما ولا تقدرون على اثبات قدمه لعدم علمكم بدليله
الصحيح اشار بقوله اقول الى اثبات حدوث العالم الذي هو مطلوبه فانه بصدد ذلك قوله

العالم حادث ومعنى ان الامتداد الزماني كالامتداد المكاني متناه ولكن العقل المشوب بالوهم
يتوهم عدم تناهيهما كما يتوهم ان العالم واقع في جزء من كل واحد منهما ولا عبرة به فان العقل
الخالص عن شائبة الوهم بمقتضى البراهين يحكم بان الامتداد المكاني متناه لا الى وجود
البعد الغير المتناهي وكما يحكم بتناهي الامتداد المكاني كذلك يحكم بتناهي الامتداد الزماني واذا
سلم هذا متناهيا لم يكن قبله شيء لا لعدم تناهيه بل لتناهيه ووقوع الاشياء فيه واذا لم يكن
قبله شيء فيكون العالم حادثا لوقوعه فيه وهو حادث وانما قلنا بوقوعها فيه لما مر من ان الله
انما منزه عن الزمان وغيره زماني غير منزه عنه واذا كان غيره زمانيا والزمان متناه
فيكون غيره حادثا لحدوثه في الزمان المتناهي الحادث فان قلت قولك هذا موقوف على برهان
تناهي الزمان وهو غير معلوم قلت برهان تناهيه معلوم مما سبق من التطبيق فانه يدل على
امتناع وجود امور غير متناهية وان كانت غير مجتمعة الوجود كالحركة ومقدارها الذي هو الزمان
هذا نهاية توضيح هذا الكلام في هذا المقام ولكنك خبير بانه لا يلزم من ذلك حدوث العالم لجواز
ان يكون موجود اخر غير زماني كالعقول نعم ان ثبت انه لا يكون ممكن ما ازليا غير زماني
تم ذلك ولكن لم يثبت هذا فيما سبق وبالجملة لا يلزم من تناهي الامتداد الزماني حدوث
العالم لجواز ان يكون شيء من الممكنات غير زماني كالواجب فيكون هو ايضا مقدما على الزمان الحادث
ولا يكون حادثا كالواجب لا بد لنفي ذلك من دليل وايضا الامتداد الزماني ان كان متناهيا
فهو اما حادث او قديم لا سبيل الى الاول لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا على وجوده
بالزمان اذ لا معنى للحادث الزماني الا ما كان عدمه سابقا على وجوده بالزمان فيكون
قبل الزمان زمان هذا خلف وايضا يلزم عدم تناهيه على فرضه وكذا لا سبيل الى الثاني لانه
لو كان قديما لزم قدم العالم اذ لا معنى لقدم العالم الا ان يكون ممكن ما قديما سواء كان
زمانيا او غيره وايضا قدمه يستلزم قدم تناهيه وهو خلاف الغرض لا يقال هو حادث
ويتقدم عدمه على وجوده تقدما ذاتيا لا زمانيا لانا نقول فعلى هذا يكون الزمان قديما بالزمان
حادثا بالذات كالعقول والنفوس على مذهب الحكماء فيلزم قدم العالم وانت بصدد اثبات

قدم ثبت

حدوثه بان ثبات تناهي الامتداد الزماني فتامل وايضا اذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء
ما فيه من انه يجوز ان يكون متناهيا ويكون قبله شيء لكن لا بالزمان ليلزم عدم تناهيه بل بالذات كقبلية
الواجب وسبقه عليه فلا يلزم منه حدوث العالم الذي هو المطلوب وانما يثبت ذلك اذا ثبت ان لا
وجود غير الواجب في غير الزمان ولم يثبت هذا لكنه انه متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو
اخر من التقدم ولا ابعد ان يسمى ذاتيا قد عرف انه يجوز ان يكون ممكن ايضا متقدما على الزمان كتقدم
الباري عليه ولا ابعد ان يسمى ذاتيا لا بد لنفي ذلك من دليل حتى يثبت به حدوث العالم هذا وانما ترك
العلامة ذكر الدليل المشهور على حدوث العالم لما يرد عليه اعتراضات لا تندفع الا فان المشهور
هو ان العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث فالعالم حادث اما الصغرى فلان العالم
متحيز لا محالة وكل متحيز اما بالذات او بالعرض والاول اعيان والثاني اعراض ويرد عليه انه يجوز ان يكون
شيء من العالم غير متحيز كالعقول والنفوس المجردة والقول بامتناع وجود ممكن كذلك غير مسلم والدليل
على امتناعه بانه لو وجد لشارك الباري فيلزم تركب الباري مما به الاشتراك وما به الامتياز غير تام
لجواز ان يكون ما به الاشتراك والامتياز من الامور العارضة لا من الامور الداخلة وايضا لو تم
هذا الدليل لدل على امتناع وجود كل موجود غير الواجب بانه تعالى لو وجد لشارك الباري في الوجود
وامتاز عنه بشيء اخر فيلزم تركب الواجب منهما وايضا على تقدير لزوم التركيب فهو تركيب في معنى لا فاحش
ودليل انه ممنوع في الباري واما الكبرى فلان الاعيان منحصر في الاجسام والجواهر الفردة وكل منهما
كالاعراض حادثة اما حدوث الاعراض فلانها حالة في الاعيان الحادثة وحدوث المحل يستلزم
حدوث الحال واما حدوث الاعيان فلانها لا تخلو من الحوادث وما لا يخلو منها فهو حادث اما
انها لا تخلو منها فلانها لا تخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث اما انها لا تخلو منهما فلان كل
عين اما ان يكون في آنين في مكان واحد او لا فان كان الاول فهو ساكن لان السكون هو كونه
في آنين في مكان واحد وان لم يكن فهو متحرك لان الحركة كونان في آنين في مكانين واما ان كلا من
الحركة والسكون حادث فلان ماهية الحركة تقتضي التجدد والانصرام وما كان ماهيته تقتضي ذلك
فهو حادث لا محالة وكل ساكن جائز زواله فان كل جسم قابل للحركة وما يجوز زواله امتنع

قدمه لان القديم ان كان واجبا فيمتنع زواله وان كان غيره فلا بد ان يستند اليه بالايجاب
لان المستند اليه بالقصد والاختيار حادث مسبوق بهما وما يستند اليه بالايجاب
يمتنع عدمه وزواله فالسكون الازلي لو زال لامتنع ان يكون قديما واما ان ما لا يخلو عن الحوادث
حادث فلانه لو كان قديما يلزم قدم الحادث هذا تقرير الكبرى وفيه بحث من وجوه الاول
ان انحصار الاعيان في الاجسام والجواهر الفردة ممنوع وانما ينحصر فيها اذا امتنع وجود المجردات
والصورة والخط والسطح الجوهريين وامتناع كل ذلك ممنوع الثاني ان عدم خلوها عن الحركة
والسكون ممنوع فان العين في اول ان حدوثه ليس متحركا ولا ساكنا ولكن هذا المنع مما لا يضر
الثالث انا لا نسلم حدوث ما يقتضي هيئة التجدد والانصرام فان الحركة ههنا يقتضي التجدد
والانصرام مع انها قديمة على مذهب الحكماء نعم اقتضاء ماهية التجدد والانصرام حدوث
كل جزء منه لا حدوثه لا نسلم ان حدوث كل جزء منه يقتضي حدوثه لانا نقول في الماهية المقتضية
للتجدد والانصرام غير مسلم كيف وكل من الزمان والحركة كذلك مع انهما قديمان الرابع انا لا نسلم
ان كل سكون يجوز زواله لجواز وجود عين لا يجوز حركته لا بد لنفي ذلك من دليل ورد عوده
انحصار الاعيان في الافلاك والعناصر مع جواز حركة كل واحد منها غير مسلم الخامس انا لا نسلم
حدوث كل مستند الى الفاعل المختار بالقصد قوله لانه مسبوق به قلنا يجوز ان يكون القصد قديما
ويكون سبق القصد والاختيار سبقا ذاتيا لا زمانيا كتقدم الايجاد على الوجود السادس
انا لو سلمنا حدوث كل المستند اليه بالقصد لكن لا نسلم ان المستند اليه بالايجاب قديم يمتنع زواله
لجواز استناد الحوادث اليه بطريق الايجاب مع شروط واستعدادات حادثة فان الفلاسفة
بهذا الطريق يسندون الحوادث اليه ويدعون استحالة وجود الحوادث المتسلسلة كالحركات
المتسلسلة لجريان برهان التطبيق فيها غير مسلم لان جريان التطبيق موقوف على اجتماع
وجود احاد السلسلة ولا اجتماع ههنا اقول قد عرفت ان جريانه لا يتوقف على ذلك ولو
توقف فانها مجتمعة في علم المبادئ وهذا كاف في جريان التطبيق السابع انا لا نسلم ان حدوث
المحل يستلزم حدوث الحال وانما يلزم ذلك لو امتنع انتقال الاعراض اذ لو جاز لا يلزم من

حدوث المحل حدوث الحال لجواز ان ينتقل العرض الحال من محل حادث الى محل اخر وهكذا
الى غير النهاية نعم يلزم من ذلك قدم الحال بالنوع لا بالشخص وهي الة ممنوعة الثامن انا لا نسلم ان ما
لا يخلو عن الحوادث حادث قوله اذ لو كان قديما لزم قدم الحادث قلنا بل نقول يجوز ان يكون المحل
قديما وتتوارد عليه حوادث غير متناهية فلا يلزم قدم الحادث الحال بالشخص نعم يلزم قدم الحادث
الحال بالنوع وهي الة ممنوعة فان الحق ان الحركة مثلا اذا كانت حادثة الى غير النهاية كانت
قديمة بالنوع لا بالشخص لان قبل حدوث كل شخص من نوع يستلزم حدوثه انما اذ لا وجود
له الا في ضمن الاشخاص الحادثة قلنا قدم ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث النوع كما في
الحادثات اليومية التي لا يبقى واحد منها مدة شهر مع ان نوعها باق في تلك المدة فتامل في ذلك
فانه حقيق به ع وعلى ان العالم قابل للفناء اي اجمعوا على ان العالم قابل للفناء اقول ان
قلت ان اريد بقابلية الفناء جواز طريان العدم عليه بحد ذاته فهذا مما لا شك ولا خلاف فيه
للحكماء ايضا لان كل ممكن كذلك لتساوي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان اريد به جواز
طريان العدم عليه بالنسبة الى علته التامة بان يفنى العالم مع بقاء علته التامة فهذا ايضا لا شك
ولا اختلاف في عدم جوازه لانه يلزم منه تخلف المعلول عن العلة التامة فكيف يقع الاجماع
على جوازه وان اريد به انه قابل للفناء انه يفنى بفناء علته التامة فهذا ايضا لا شك ولا اختلاف
فيه لان كل معلول يفنى بفناء علته فان فناء العلة علة تامة لفناء المعلول ولا اختلاف
للحكماء ايضا في هذه المسئلة وليس هي من المسائل النظرية حتى يكتب في الكتب ويستدل عليه
قلت المراد هذا الشق الاخير ولكن اختلاف الحكماء في هذا من حيث انهم يقولون لا يجوز
فناء علته التامة لان علته التامة هو ذاته فقط ولا يجوز الفناء عليه فلا يجوز الفناء على معلوله
ايضا كالعقول والنفوس والافلاك التي هي معلولة لذاته بلا واسطة اذ المتكلمين يقولون
يجوز فناء علته التامة لان من جملة علته التامة تعلق ارادته بوجود العالم فاذا انتفى تجدد
تعلق ارادته بعدمه يفنى العالم لا محالة فان قلت ذات الباري ان كانت علة تامة
لتعلق ارادته بوجوده فلا بد ان لا يفنى لاستحالة التخلف وان لم يكن فلا بد من تعلق اخر

ويلزم التسلسل وهو محال قلت لابد من تعلق اخر والتسلسل فيه من قبيل التسلسل الغير المستحيل هذا
واقول قد عرفت ما مر على ما سلف انه ايضا وقد يقال يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة
لكنه هو فاعل لما يريد فيها فيه فتامل قيل استدل على ان العالم قابل للفناء بان العالم حادث
واتصف بالوجود بعد العدم ولا شك ان العدم قبل الوجود مثل العدم بعد الوجود من ان تماثلهما
به ايضا اذ لا تمايز بين العدمين من حيث انهما من علة واحدة هي عدم علة الوجود
وهذا نظير ما قيل في جواز اعادة المعدوم من ان الوجود بعد العدم كالوجود قبله فكما جاز
الوجود قبل العدم يجوز بعده ايضا اذ لا تمايز بين الوجودين واعترض عليها بمنع
تمايز العدمين ومنع تمايز الوجودين وايضا لو صح الدليل المذكور لزم ان يكون العدم
اللاحق ازليا لا اول له كالعدم السابق اقول وانت خبير بان الاعتراض الاول
يندفع بما ذكرنا من توضيح المرام فان العدم السابق مثل العدم اللاحق في انهما من علة
واحدة هي انتفاء علة الوجود ولا تمايز بينهما في ذلك ولا شك ان عدم علة الوجود
في السابق كما كان علة لعدم المعلول فيه وبهذا اندفع الاعتراض الثاني ايضا اذ
المراد بعدم تمايز العدمين ما ذكرنا من كونهما متماثلين من حيث انهما معلولان
لعدم علة الوجود لان المراد به عدم تمايزهما في ساير الصفات وكيف وواحد منهما
موصوف بالسبقة والاخر بعدمها فافهم نقل بعض العلماء انه سمع لفظ كل شيء هالك
الا وجهه اقول ان اريد بالوجه ذاته كما هو فيلزم فناء صفاته ايضا لانه من الاشياء
اللهم الا ان يقال انها ليست غير الذات كما انها ليست عينها لانه يصير هالكا
في وقت فان الجنة والنار واللوح والقلم باقية ابدا لا تفنى في زمان بل هو اي كل
شيء هالك ازلا وابدا في حد ذاته ولذا قال ان الممكنات ما شمت رايحة الوجود اذ هي
هالكة في حد ذاتها وليس لها وجود من ذاتها فهي في حد ذاتها معدومة ما شمت
رايحة الوجود ولذا قال صلى الله عليه وسلم كان الله ولم يكن معه شيء وقال بعض العارفين
الان كما كان اقول ولما كانت الصفات من الممكنات كما هي فهي ايضا هالكة بهذا المعنى

قائم وذهب الكرامية الى انها لا تقبل الفناء في زمان مستقبل قلنا حمل كلامهم على كلام
الالهيين فانهم لا يقولون بذلك في كل جزء من اجزاء العالم بل يقولون في بعضها ش هو الفكر وهو
ترتيب امور معلومة ليتادى الى المجهول واعترض على هذا التعريف بوجوه ثلاثة الاول انه
غير جامع لخروج التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها عنه واجيب عنه بوجوه الاول ما
قال ابن سينا ان التعريف بها نزر قليل فلا يضر خروجها ورد بان هذا الجواب لا يشفي عليلا
لان هذا التعريف لمطلق الفكر يجب ان يندرج فيه كل فرد منه قل استعماله او كثر والحق ان الحصول
للمجهول بالمفردات قليل ولقلة الاحتياج لم يلتفتوا اليه فلم يعرفوا مطلق النظر بل عرفوا ما
هو المعتبر عندهم وهو النظر الواقع في المركبات ومن اراد تعريف المطلق يقول انه تحصيل
امر او ترتيب امور معلومة الثانية ان التعريف بالفصل وحده وبالخاصة وحدها
لا يمكن لان مفهوم كل واحد منها اعم من المعرف فلا يتصور الانتقال منه اليه بل لا بد من قرينة
عقلية مخصصة وعند اعتبار القرينة مع كل واحد منهما تصير امرين مرتبين وفي يصدق
التعريف عليها لان اقل الجمع عند المنطقيين الاثنان ورد هذا بان اعتبار القرينة مع الفصل
يخرج عن كونه حدا لانها ليست من الذاتيات بل هي امر خارج عن الحدود والتعريف بالخارج
رسم لا يحسن الرسم الا ان يصار الحدا انا فهي بالمركب من الداخل والخارج الثالثة ان التعريف
بكل واحد منهما تعريف بالمشتق ومعنى المشتق مركب لان معناه شيء له ماخذ الاشتقاق
ورد هذا بوجهين الاول انا لا نسلم ان الفصل والخاصة لا بد ان يكونا مشتقين بل قد
يكونان غيره فان التعريف بالمفرد لا ينحصر في المشتق اذ لا يمكن كما قال السيد ان التعريف بالمعاني
المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدا الذي هو معنى
بسيط يستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف
بالمركبات الثاني انه لو كان معنى المشتق مركبا كما ذكر لم يخرج التحديد اصلا لاعتبار النسبة فيه
وهي امر عرضي للحدود الثاني من وجوه الاعتراض انه غير مانع لعدم صدقه على النظر الكائن
في الدليل الثاني لانه ترتيب امور معلومة لا ادى الى معلوم لا الى المجهول لانه علم من الدليل الاول

ورد هذا بان المطلوب من حيث انه مستنبط من الدليل الثاني هو الثالث انه غير مانع لصدقه
على ترتيب الامور في الصغرى فقط وفي الكبرى فقط ورد هذا بان المراد بالنادر الكامل
وليس في الصغرى فقط ولا في الكبرى فقط بل النادر الكامل فيهما جميعا (قوله) في معرفة الله
ولما كان معنى المعرفة ادراك البسائط والجزئيات والعلم ادراك المركبات والكليات قال في
معرفة الله ولم يقل في علم الله او لان المعرفة ادراك امر مسبوق بالجهل والعلم اعم منه وادراكنا
لكونه مسبوقا بالجهل به قال في معرفة الله او لان المعرفة كما قال الولي العارف بالله
عين القضاة الهمداني عبارة عن ادراك شيء لا يمكن التعبير عنه الا بالفاظ متشابهة والعلم
ادراك شيء يمكن التعبير عنه كما هو اختار المعرفة على العلم اذ لا يمكن التعبير عن ذاته تعالى
وصفاته الا بالفاظ متشابهة كما قيل شعر وان قميصا خيط من نسج تسعة وعشرين حرفا
عن معاليه قاصر او لان المعرفة كما قال الفاضل الشيخ الرومي في شرح للفصوص تستعمل
في ادراك امر علم ثم نسي فهو ادراك مسبوق بنسيانه بخلاف العلم ولذا يوصف الرب تعالى
بالعلم ولا يوصف بالمعرفة فلا يقال الله عارف كما يقال انه عالم اختار العلم على المعرفة فانا
قد عرفنا ربنا ثم نسيناه بواسطة اشتغالنا بما سواه كما يشهد به قوله تعالى الم اعهد اليكم
يا بني ادم ان لا تعبدوا الشيطان وقوله الست بربكم قالوا بلى فانه تعالى قد اخذ منا
ميثاقا بانا لا نعبد الا اياه ولا نشرك به شيئا فكنا نعرفه في الازل ولكنا نسيناه في هذا
الموطن باشتغالنا بما سواه كما قال تعالى ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي ولم نجد له عزما
ثم لما ادركناه ثانيا في هذا الموطن كان ادراكنا له معرفة لا علما لكونه مسبوقا بالنسيان
وقد اشار المولوي الرومي في اول كتابه الى هذا بقوله بشنو از نى چون حكايت ميكند
وز جدائيها شكايت ميكند، لمع المزمار لما قد حكى، من بلايا الهجر في الدهر اشتكى
وهو يستلزم تحصيل ادراك كنه الرب تعالى محال وليس لنا من العقول لا ادراك
كنهه تعالى لان ادراكه اما ان يكون بديهيا او نظريا والاول ظاهر البطلان لعدم حصوله
لاحد بغير نظر وكذا الثاني لان حصوله بالنظر اما ان يكون بالرسم او بالحد وكل منهما باطل

اما الاول فلان الرسم لا يفيد الكنه واما الثاني فلانه تعالى بسيط والبسيط لا يحد
لان الحد انما يكون بالاجزاء (قوله) لان البسائط العقلية معقولة اثاني صراحة نظري وحصوله
بالحد قوله البسيط لا يحد قلنا ان البسيط الخارجي قد يحد لعدم بساطته في الذهن
واثبات بساطته في الذهن محتاج الى البرهان اقول يمكن ان يقال ان بساطته في الخارج
تستلزم بساطته في الذهن ايضا لان الاجزاء الذهنية ليست اعتبارات محضة لا يكون لها
منشأ انتزاع في الخارج اذ لو لم يكن لها منشأ فيه لم يمكن حملها على الماهية البسيطة في الخارج لكان
اعتبارها لها من قبيل اعتبار الفردية للاربعة وليس كذلك بل منشأ الاجزاء الذهنية انما
هي اجزاء خارجية كالمادة والصورة فان المادة منشأ انتزاع الجنس والصورة منشأ انتزاع
الفصل يدلك على ذلك ان جنس الانسان هو الحيوان الماخوذ من بدنه مع الحواس الذي هو البدن
له وفصله هو الناطق الماخوذ من نفسه الناطقة التي هي صورته وهكذا الاعتبار في كل جنس
وفصل وانما قلنا ان منشأ انتزاعهما كالمادة والصورة لان اجناس الاعراض وفصولها
ليست منتزعة منهما لانهما مختصان بالاجسام وانما هي منتزعة من جزئها المادي و
جزئها الصوري فان الجزء المادي ما به الشيء بالقوة والصوري ما به الشيء بالفعل وهما كالمادة
والصورة في الاعراض المركبة (قوله) وافادة الرسم الكنه ليس كليا هذا جواب اخر باعتبار الشق
الثاني وهو كونه نظريا وحصوله بالرسم وتمنع قوله المستدل ان الرسم لا يفيد الكنه فان
عدم افادته له ليس كليا ولا دليل على امتناع افادته له وفيه انه لو جاز ذلك لم ينحصر المعرف
المفيد للكنه في الحد (قوله) وعدم البداهة هذا جواب اخر باعتبار الشق الاول ومعناه
انا لا نسلم ان كنهه غير بديهي قوله في بطلانه انه ليس حاصلا لاحد بغير النظر قلنا ان البطلان
لا يستلزم الحصول لكل احد بل يستلزم جواز حصوله لبعض الناس بغير نظر ولا شك
في جوازه اذ ربما يحصل بغير تعلم يهذب نفسه بالشرائع الحقة (قوله) واجب شرعا ان النظر
الى الله واجب باتفاق الاشاعرة والمعتزلة لكن وجوبه عند الاشاعرة شرعا وعند
المعتزلة عقلا كما تجي لقوله دليل على وجوبه شرعا فان في هذه الايات البينات امر

بالنظر المعرفة الالهية والظاهر ان يكون الامر للوجوب فيها فيكون النظر واجبا وفيه انه يجوز ان يكون الامر فيها لغير الوجوب فهذا الدليل لا يفيد اليقين ص ولقوله تعالى هذا دليل اخر على وجوب المعرفة اوعد بترك الفكر فيها لان معرفة الله لا تكون الا بالفكر فيكون الفكر واجبا لان المعرفة هو واجبا اذ الوعيد لا يكون الا على ترك الواجب وهذا الدليل انما يتم اذا لم يكن حديث الوعيد من قبيل الآحاد وهو ع بل هو من قبيلها فهذا ايضا لا يفيد اليقين ص بان عبادة الله واجبة بالاجماع لحصل ان عبادة الله واجبة وهي موقوفة على معرفته وهي موقوفة على النظر لان معرفته ليست بديهية وما يتوقف عليه الواجب واجب فيكون النظر واجبا فان قيل قد قرروا هذا الدليل باخصر من هذا وهو ان معرفته واجبة لقوله فاعلم انه لا اله الا الله وهي موقوفة على النظر فيكون واجبا فلما ذا غيره العلامة وطول قلت لانه يرد عليه ما لا يرد على تقرير العلامة وهو انا لا نم وجوب المعرفة لا يحتمل ان لا يكون صيغة الامر للوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب ويكفي فيه التقليد من غير نظر ولا شك ان هذين الايرادين لا يردان على تقرير العلامة لانه اثبت وجوب المعرفة بوجوب العبادة وايضا قد اورد على التقرير المشهور ايرادات منها ان وجوب المعرفة فرع امكانها وامكانها فرع افادة النظر للعلم مطلقا او خصوصا في الالهيات وقد استدل على عدم افادة النظر العلم مطلقا او في الالهيات ومنها ان ايجاب المعرفة اما على العاقل او على الغافل وعلى الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الثاني تكليف الغافل وكل منهما باطل ومنها ان الاجماع واقع على خلافه اي على عدم وجوب المعرفة لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه واهل سائر الاعصار العوام على ايمانهم وهم الاكثرون مع عدم الاستفسار عنهم على الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية جهدهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز تقريرهم عليه ولما جاز الحكم بايمانهم وظ ان هذه الايرادات لا ترد على تقرير العلامة كما ترد على التقرير المشهور لانه قال العبادة واجبة ولم يقل المعرفة واجبة بالاجماع ومدار ورودها على القول بوجوب المعرفة بالاجماع فان قلت هذا القول الذي مذكور فيما ذكره ضمنا حيث قال العبادة واجبة

وهي موقوفة على المعرفة فيكون المعرفة واجبة فيرد على تقريره ايضا ما يرد على المشهور قلنا ورودها على التقرير المشهور اظهر لان ذكر مدارها فيه اظهر كما ظهر لك والجواب عنها اما عن الاول فبان الاستدلال على عدم افادة النظر للعلم مردود بل قد تحقق ان النظر يفيد العلم عموما وخصوصا في الالهيات واما عن الثاني فبانا لا نم انه يلزم تكليف الغافل اذ شرط التكليف فهمه لا العلم والتصديق به واما عن الثالث فبان الصحابة وغيرهم من اهل كل عصر كانوا يعرفون الادلة اجمالا كما يجيء في قول ان البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير وهنا اشكالات مشتركة الورود الاول ان الاجماع لا يمكن على وجوب العبادة والمعرفة كما لا يمكن الاجماع على اكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة والجواب ان الاجماع يمكن فيما يوجد فيه امر جامع وهنا كذلك اذ الجامع توفر الدواعي على انقياد الشريعة ومعرفة احكامها الثابتة انا لو سلمنا امكان الاجماع على وجوب المعرفة والعبادة فلا يمكن نقل الاجماع عليهما الينا لانتشار المجتهدين في الآفاق والخفاء بعض منهم عن الناس ولاخفاء بعض الظاهرين منهم معتقدهم والجواب عنه بانه منقوض بالاجماع المنقول الينا كالاجماع على وجوب اركان الاسلام الثالثة انه لو امكن نقل الاجماع فالاجماع ليس بحجة قطعية لجواز وقوع الخطأ على كل واحد من المجتهدين وعلى الجميع ايضا لذلك والجواب ان كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد منع جوازه على جميعهم لتغاير احكام كل واحد واحكام الجميع فان الدار شيء كل واحد من القوم ولا تسع جميعهم الرابعة ما اشار اليه بقوله فان قلت اذ معنوية انا لا نم ان المعرفة موقوفة على النظر لان معرفة الله بديهية اولا لانها قد تحصل بالالهام والتصفية والجواب عنه اثبات عدم بداهته بالنسبة الى كل واحد من احاد الناس وان الالهام والتصفية ايضا في حاجة الى النظر الخامسة انه لو كان توقف المعرفة على النظر موجبا لوجوب النظر لوجب عدم المعرفة ايضا فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر كذلك يتوقف على عدمها لئلا يلزم تحصيل الحاصل فدليل وجوب النظر منقوض بعدم المعرفة لجريانه فيه وتخلف الحكم المدلول عنه لانه غير واجب والجواب عنه

بوجهين الاول ان الكلام في الواجب المطلق والوجوب في وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة
اذ العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجوب مقدمته
لا يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ لا يجب تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا
فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكر لم يكن المعرفة واجبا مطلقا
فلا يلزم من وجوبه وجوب مقدمته التي هي النظر قلت وجوب المعرفة مقيد بالنظر
الى عدم المعرفة ولكنه مطلق بالنظر الى النظر فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالنسبة
الى امور متعددة الا ترى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا
بوجود الطهارة ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوبه
من حيث هو كذلك الثاني ان الكلام في مقدمة تكون مقدورة يعني ان ما يتوقف عليه
الواجب من المقدورات واجب وعدم المعرفة ليس من المقدورات فلا ينتقض اقول
وكون عدم المعرفة غير مقدور محل تامل بل هو كالمعرفة مما يتعلق به القدرة بدليل الامر
بها كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله الثالث انا لا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب يكون واجبا
وانما يكون كذلك لو تعلق به خطاب الله على حدة والجواب عنه ان المعرفة غير مقدورة
بالذات بل هي مقدورة باعتبار سببها المستلزم اياها فالايجاب بها ايجاب لسببها لا محالة
فخطاب الله اذا تعلق بمسبب ظاهرا يكون بالحقيقة متعلقا بالسبب المستلزم له السابع ان
لنا دليلا على عدم وجوب النظر وهو ان النبي عم ما اشتغل به ولا امر الصحابة به فهو بدعة
وكل بدعة ضلالة والجواب عنه انه تواتر عنه عم دلايل التوحيد كيف والقران مشحون
بها كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله قل لو كان معه الهة اذا لذهب كل
اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض هذا غاية تقرير الكلام في هذا المقام على ما يليق بالاختصار
قه ولهم في النظر في ساير صفاته من العلم والقدرة اي ولئن سلمنا ان معرفة وجود
الصانع بديهي فمعرفة صفاته من العلم والقدرة وغيرهما غير بديهية فهي موقوفة على النظر
فيكون النظر واجبا اقول فيه ان العبادة تتوقف على العلم بوجوده وهو بديهي ولا يتوقف

الا على معرفة صفاته من العلم والقدرة والارادة الموقوفة على النظر فلا يثبت بما ذكر وجوب
النظر شرعا ولم لا يثبت لو ثبت ان معرفة صفاته من مقدمات عبادته ولم يثبت بعد فافهم
قه فان قلت ان النبي عم والتابعين كانوا بها اقول يمكن تقرير هذه الشبهة بوجهين احدهما
وهو الاظهر ان يقال انها معارضة على قوله ان النظر واجب شرعا وتقريرها ان النظر ليس بواجب
شرعا اذ لو كان واجبا لكان النبي عم يكلف الامي به بالنظر ولكان التابعون يكلفون العوام
به ولم ينقل منه عليه السلام ولا منهم رضي الله عنهم تكليف احد به كيف ومن الناس من اسلم تحت ظل
السيف ومعلوم انه لم يخطر بباله ان دليلا دالا على معرفة الصانع وصفاته وثانيهما ان يقال
انه منع او معارضة على قوله فمعرفته من مقدمة الواجب المطلق فيكون واجبا اما تقرير المنع فهو
انا لا نسلم ان المعرفة واجبة كيف ولو كانت واجبة لكلف النبي عم الامي به والتابعون العوام
بها وبالنظر فيها ولم ينقل ذلك منهم واما تقرير المعارضة فبان يقال لنا دليل على عدم وجوب
المعرفة شرعا وهو انها لو كانت واجبة لكان النبي عم والتابعون يكلفون الناس بها و
بالنظر والاستدلال فيها ولم ينقل ذلك عنهم لانهم كانوا يكتفون من الناس بالاقرار باللسان
الى هذا ولكن تقريرها على وجه المعارضة اولى من المنع اذ على تقدير المنع يكون الجواب كلاما
على مقدمات الدليل ومنعا لها فيكون نافعا وعلى هذا ظهر لك فساد ما قيل في اجوبة الاسولة
الستة الاولى من انها منوع على السند والمنع عليه لا ينفع اذ الاسولة الستة الاولى يمكن
تقريرها على وجه المعارضة على المقدمة المذكورة في المطلوب وهي ان المعرفة واجبة للاجماع
على وجوبها فيكون اجوبتها منوعا على مقدمات المعارضة فيكون نافعة لا محالة قه فانهم
ثم اختلف العلماء في اول ما يجب فقال بعضهم هو المعرفة قال المص في المواقف هذا الاختلاف
نزاع لفظي لانه ان اريد بالواجب الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة والا فان شرطنا كونه
مقدورا فالنظر والا فالقصد لان القصد غير مقدور اذ لو كان مقدورا لزم التسلسل وهو
محال وفيه انه لو كان غير مقدور يلزم التكليف بغير المقدور وهو باطل وقال الامام الرازي
ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة

والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل يجعله واجب الحصول وان اريد اول الواجبات
كيف ما كانت اى اعم من ان يكون مقصودة بالقصد الاول او لا فهو القصد وعلى هذا
يرد ان القصد ان كان مقصودا لزم التسلسل لاحتياجه الى قصد اخر وان لم يكن مقصودا كان غير
مقدور ويلزم التكليف بغير المقدور وهو باطل ويرد عليه ايضا انا لا نم كون النظر اول الواجبات
بل اوله جزء النظر ولئن سلمنا ذلك فلا نم كونه اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول
لان النظر انما يقصد بواسطة المعرفة فهو واجب مقصود بالقصد الثاني والتحقيق في حصوله
ان القصد فعل غير اختياري لا يحتاج الى قصد اخر لانه ينتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور
الامر الملائم والمنافر يوجب الشوق وهو يوجب الارادة هذا وقد عرفت انه يرد على هذا
انه يلزم التكليف بغير المقدور وهو باطل فيحتمل الخلاف قد عرفت ان الخلاف على هذا ايضا لفظي
اذ لو اريد بالواجب الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة لا غير ولا يحتمل الخلاف فيه وان اريد
غيره فهو الارادة او النظر كما تفصيله فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار فاول الواجبات
عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف اقول لا شك ان الاقرار فعل اختياري مسبوق بالقصد فيكون القصد
واجبا قبله فيحتمل الخلاف مثل ما مر اذ يجوز ان يقال اول الواجبات على المكلف الكافر هو القصد
لانه مكلف بالاقرار المسبوق به قائم قيل الحق انه ان اريد الاعم فهو القصد الا انه اراد
بالاعم اول ما يجب اعم من ان يكون اول واجب على المسلم او على الكافر لان كل مكلف عليه مسبوق
بالقصد فاول ما يجب عليهما هو القصد وقد عرفت انه يرد عليه ان القصد ان كان مقدورا
فيلزم التسلسل وهو مح وان لم يكن فيلزم التكليف بغير المقدور وهو باطل اقول لا يخفى عليك
الا ان يقال القصد مقدور ونمنع لزوم التسلسل لانه لا يحتاج في صدوره عن القاصد الى قصد اخر
لكون ذاته كافية فيه او يعترف بلزومه ولكن يمنع استحالته لان التسلسل في مثله في الامور
الاعتبارية الغير الموجودة وهو غير مستحيل ولكن هذا الاخير غير مستقيم كما عرفت غير مرة
هذا مبني اى كون القصد اول ما يجب على المكلف مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق
وانما قيد الواجب بالمطلق لان مقدمة الواجب المقيد ليس بواجب كالزكوة في تحصيل النصاب

فان تحصيل مقدمة الواجب الذي هو الزكاة وهو ليس بواجب ووجوبها اى وجوب مقدمة
الواجب المطلق انما يتم في السبب المستلزم اى مقدمة الواجب المطلق انما يكون واجبا اذا كانت
سببا مستلزما واما اذا لم يكن كذا فلا قلت لا فرق اقول يحصل ان مقدمة الواجب المطلق
واجب سواء كانت سببا مستلزما له او لا اما الاول فمسلم واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك
لزم وجوب الملزوم بدون وجوب اللازم فان السبب الناقص لازم للمسبب فلو وجب المسبب ولم
يجب السبب لزم وجوب الملزوم بدون وجوب اللازم وهو مح بديهة وهذا الدليل جار
في الشق الاول ايضا كما لا يخفى لان السبب التام ايضا لازم له هذا ملخص اعتراض العلامة ودليله
على عدم الفرق اقول فيه نظر لان الكلام في الواجب الشرعي ولا نم استحالة وجوب الملزوم بدون
وجوب اللازم شرعا انما المح بديهة هو وجود الملزوم بدون وجود اللازم في نفس الامر
لان هذا يستلزم تحقق الملزوم بدون اللازم وهو مح بداهة والاول لا يستلزم هذا لجواز
ان يكون الملزوم الذي هو واجب شرعا متحققا ويكون اللازم ايضا معه متحققا لكن لا لوجوبه
شرعا بل لوقوعه في نفس الامر وتحققه فيه وكيف لا ومثل هذا واقع كالزكوة والنصاب فان
الزكوة ملزوم ومشروط والنصاب شرط ولازم والاول واجب شرعا دون الثاني ومتى
تحقق الملزوم الواجب شرعا تحقق اللازم معه لا لوجوبه شرعا بل لكونه شرطا ولازما ولا يتفاوت
في ذلك الواجب المطلق والواجب المقيد اذ لو استحال وجوب الملزوم بدون وجوب اللازم شرعا
لاستحال وجوب الزكوة بدون وجوب تحصيل النصاب ولكنه ليس كذلك بل الزكوة واجبة وتحصيل
النصاب غير واجب فافهم فان اى لان الشيء يستلزم اى يجب ما يتوقف عليه الشيء بديهة قد عرفت ان
اى يجب الشيء انما يستلزم اى يجب ما يتوقف عليه اذا كان ما يتوقف عليه سببا تاما واما اذا كان
سببا ناقصا فلا يستلزم كالزكوة والنصاب فانا لا نم استحالته اى لا نم استحالة التكليف
بالكل والمشروط بدون التكليف بالشرط والجزء فانه ممكن واما التكليف بهما اى بالمشروط
والكل بدون التكليف بالشرط والجزء فنفسه محال اقول قد عرفت عدم استحالته بل قد عرفت وقوعه
لانه يستلزم تحقق المح اى التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء يستلزم

تحقق الملزوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم وهو الشرط والجزء وهو محال
ان اراد ان التكليف بالكل والمشروط بدون التكليف باللازم يستلزم تحقق وجوب الملزوم
بدون وجوب اللازم في نفس الامر فالحق انه مسلم والملازمة ممنوعة وانما يستلزمه لو كان الوجوب الشرعي
مستلزما للوجوب في نفس الامر وعدم الوجوب الشرعي مستلزما لعدم الوجوب في نفس الامر
وليس كذلك لجواز ان يكون الشيء واجبا في نفس الامر اي متحققا فيه مع عدم وجوبه شرعا كسائر
المحرمات والمنكرات الشرعية ولجواز ان لا يكون الشيء واجبا شرعا ويكون واجبا في نفس الامر
اي متحققا فيه كسائر المباحات والمحرمات الواقعة في الخارج وان اراد انه يستلزم تحقق وجوب
الملزوم بدون وجوب اللازم في الشرع فمنع ان التكليف بالكل والمشروط بدون التكليف
بالشرط والجزء يستلزم تحقق وجوب الملزوم شرعا بدون وجوب اللازم شرعا ولكن انما يلزم
منه وانما يستحيل اذا كان مستلزما لتحقق وجوب الملزوم بدون وجوب اللازم في نفس الامر
وهو ممنوع كما مر فالحق انه دقيق وبالتأمل حقيق وقال ابو هاشم اول ما يجب الشك لان القصد
الى النظر مسبوق به اذ مع وجود المعرفة لا يمكن القصد الى النظر لاجلها لانه قصد الى تحصيل الحاصل
ومع وجود نقيضها لا يمكن وجودها فلا يمكن القصد الى النظر لاجلها ورد هذا بوجوه الاول
انا لا نم ان قصد النظر في معرفة الله مسبوق بالشك والدليل الذي ذكره لا يثبت مسبوقيتها
به لجواز ان يكون مسبوقا بالظن فلا يكون ح وجود المعرفة ولا وجود نقيضها الثاني انا
لو سلمنا ان القصد مسبوق بالشك فلا نم ان الشك مقدمة الواجب بل هو مقدمة الوجوب
المقيد به كالنصاب والزكوة المشروط به وكما لا يلزم من وجوب الزكوة وجوب النصاب
فكذلك لا يلزم من وجوب النظر وجوب الشك الذي هو مقدمته الثالث انا لو سلمنا كونه مقدمة
الواجب المطلق فلا نم كونه مقدورا فلم يكن واجبا ولا اول واجب ورد هذا بان الشك مقدور وان
لم يكن مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا وليس كذلك لانه مقدور وما قيل من ان دوام الشك
مقدور وابتداؤه غير مقدور غير نافع لان البحث على القصد هو ابتداؤه لا دوامه واقول
لا كون العلم مقدورا نظرا لان المقدورات مسبوقة بالعلم لكونها مسبوقة بالارادة المسبوقة بالعلم

فلو كان مقدورا لزم التسلسل في العلوم كما مر في الارادة (ص) وبها اي بالنظر الصحيح تحصل المعرفة فان قلت
قوله النظر واجب في معرفة الله يغني عن هذا اذ يعلم منه ان المعرفة تحصل من النظر قلت من ذلك
يعلم افادة النظر للعلم في الالهيات ومن هذا يعلم افادته فيها وفي غيرها فذلك لا يغني عن
هذا وايضا ان هذا كالدليل على ذلك وصورته النظر واجب في معرفة الله لان النظر يفيدها
اذ به يحصل كل معرفة وقيل ذكر هذا توطئة لما بعده من قوله ولا حاجة الى معلم فان قلت
فان قلت قوله وبه تحصل المعرفة مفيد للحصر وهو غير صحيح لجواز حصول المعرفة بالالهام
والتصفية قلت افادته للحصر ممنوع ولو سلم فالحصر اضافي اي بالنظر تحصل المعرفة لا بالتعليم
او نقول قد مر ان الكلام فيمن هو قادر على النظر فقط اي بالنظر تحصل المعرفة لمن لا يقدر
على طريق غيره فافهم (ص) اما بطريق جري العادة لانه تع فاعل مختار لا يجب منه شيء ولا يجب عليه
شيء وكل شيء ممكن مستند اليه بغير واسطة ولا توقف لبعض الممكنات على بعض كالاحراق
عقيب مماسة النار فانه فعل مستند الى الله لانه تع اوجده عقيب مماستها ولا توقف للاحراق
عليها ولو شاء لاوجد الاحراق من غيرها كما في حرق البرد للاعضاء وكذلك لو شاء لاوجد
المماسة من غير احراق كما في قصة الخليل عم حيث القي في الجحيم ولم يحرق فحدوث فعل عن الله
عقيب شيء ان اكثريا او دائما يسمى جري العادة كما مر وحدوث فعل عنه عقيب شيء من غير تكرار
او بتكرار قليل يسمى خرق العادة ولما كان حدوث المعرفة عقيب النظر الاكثري كان بطريق
جري العادة لا بطريق خرقها (ص) واما بالتوليد لما قالت المعتزلة لحدوث بعض الممكنات
عن بعض وان كانت كلها بالاخرة مستندة الى الله تع بواسطة او بغيرها فانهم قالوا بالمباشرة
والتوليد فالتوليد حدوث فعل عن الفاعل بواسطة فعل آخر كحركة المفتاح فانها صادرة
عن الفاعل بواسطة حركة اليد والمباشرة حدوث فعل عنه بغير واسطة كحركة اليد ولما كان
النظر فعلا صادرا عن الناظر بغير واسطة فيكون حدوثه عنه بطريق المباشرة وحدوث
المعرفة عنه بطريق التوليد لتوسط النظر فيكون بطلان مذهبهم باثبات استناد الممكنات
الى الله تع بغير واسطة واعترض عليهم بانه لو كان افادة النظر للعلم بطريق التوليد لكان يذكر

النظر انه مفيد له بهذا الطريق اذ لا فرق بين النظر المبتدأ والنظر المعاد ولكن كذلك لانهم
متفقون على ان النظر المعاد لا يولد العلم واجيب بمنع الملازمة فانه فرق بين النظر المبتدأ
والنظر المعاد فان افادة النظر المعاد للعلم يوجب تحصيل الحاصل وافادة النظر المبتدأ
له لا يوجبه فافهم لكن العلم من مقولة الكيف اشارة الى اعتراض وهو ان العلم من مقولة
الكيف فلا يكون افادة النظر له توليدا لان التوليد حدوث فعل بواسطة فعل اخر والعلم ليس
فعلا فلا يكون حدوثه عن النظر توليدا فلعلهم اشارة الى جواب الاعتراض الذي
مر ومعناه ان المراد بالفعل في تعريف التوليد هو الاثر المترتب سواء كان من مقولة
الفعل او الانفعال او الكيف او غيرها ويؤيد ذلك تمثيلهم بحركة المفتاح وحركة اليد فان
الحركة ايضا من مقولة الكيف كالعلم واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة فانه عندهم
موجب عندهم لا مختار واسناد الحوادث اليه انه مشروط بشروط واستعدادات متعاقبة
فان بعض الحوادث معدات لبعض اخر عندهم فاذا تم الاستعداد حادث في مادة لزم
حدوثه فيها عقلا من غير تخلف والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فالنظر
عندهم يعد الذهن اعدادا تاما لحصول المطلوب فيه فلا بد ان يفيض عليه من المبدأ اذ لا بخل
من المبدأ الفياض وما بقي من علته التامة جزء فلزومه عقيبه يكون بطريق اللزوم العقلي
عندهم مذهب اخر قيل هذا المذهب ماخوذ من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث
قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادي
لا الوجوب العقلي فانهما لا يقولان به في استلزام بعض الحوادث لبعض فتامل
وهذا المذهب لا يصح مع القول باسناد الحوادث كلها ابتداء الى الله تعالى اذ مع القول بهذا
لا يتوقف بعض الحوادث على بعض ولا يستلزم بعضها لبعض لعدم توقف بعضها على
بعض فلا يكون حصول العلم عن النظر بطريق الايجاب العقلي وكونه قادرا مختارا
اي لا يصح هذا المذهب في القول بكونه قادرا مختارا اذ مع القول به لا يصح القول بحصول
بعض الحوادث عن بعض بطريق الوجوب العقلي لان القادر المختار ان يوجد بعضها

من بعض فلا يستلزمها لزوما عقليا وانه لا يجب شيء ولا وجوب عليه اذ لا يصح هذا المذهب مع القول
بانه لا يجب شيء ولا وجوب عليه اذ مع القول بهذا لا يصح ان يقال ان العلم حاصل عن النظر
بطريق الوجوب العقلي اذ لا يجب على الله تعالى ان يجعل بعض الحوادث موجبا لبعض اخر بطريق
الايجاب العقلي وايضا لا يجب عليه بعض الحوادث الموجبة لبعض اخر بالايجاب العقلي فافهم
وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء اذ قد عرفت ان مع هذا القيد لا يصح ان يكون العلم
حاصلا عن النظر بطريق الايجاب العقلي اذ لا توقف للعلم عن النظر في الاسناد كل الحوادث
الى الله ابتداء من غير توقف على واسطة وفي حال النظر صادر بايجاد الله وموجب للعلم
لان العلم حاصل عنه بطريق الايجاب العقلي اذ مع حصول شرائط النظر الصحيح لا يمكن تخلف
العلم عنه كما عرفت من انه يمتنع ان يحصل في الذهن العالم متغير وكل متغير حادث بهذه
الهيئة الاجتماعية ولا يحصل فيه العالم حادث بل يجب حصوله فيه بطريق الايجاب العقلي وهذا
المذهب ليس مذهب الحكماء لانهم يقولون بحصول العلم عن النظر بطريق الاعداد وصاحب
هذا المذهب لا يقول به بل يقول بحصول العلم من النظر كحصول النظر من الله لكن بواسطة
وايضا الحكماء يقولون بصدور الحوادث عنه تعالى بطريق الايجاب وصاحب هذا المذهب يقول
بصدورها عنه بالاختيار الا ان بعضها موقوف على بعض كما يقول المعتزلة في افعال
العباد ولا هو مذهب المعتزلة لانهم يجعلون النظر حاصلا بقدرة العبد وصاحب هذا المذهب
يجعله حاصلا بقدرة الله تعالى لانه صاحب يجعل العلم حاصلا عن النظر بطريق التوليد لانه
موقوف على النظر وحاصلا عن الله بواسطة ولكن هذا التوليد ليس هو التوليد الذي يقول
به المعتزلة لانهم يجعلون النظر والعلم كلاهما من افعال العباد ويقولون العلم حاصل
عنه بطريق التوليد وهذا يقول كلاهما من فعل الله ولكن الثاني حاصل عن الاول بالتوليد
ولا هو مذهب الاشعري فان الاشعري يقول باسناد الحوادث كلها الى الله بغير واسطة وصاحب
هذا لا يقول به بل يقول بعضها مستند اليه بغير واسطة وبعضها بواسطة قلت محصل
كلام الاول اقول هذا الكلام اعتراض على قول السيد حيث قال هذا المذهب انما يصح اذا حذف

قبل الابتداء ومحصوله انه يصح بدون حذفه اى يصح مع القيد ٭ قوله اذ على هذا التقدير لا يتوقف
بعض الحوادث على بعض فلا يكون حصول العلم عن النظر بطريق اللزوم العقلي قلنا لا لزوم
ثمة اذ مع عدم توقف بعض الحوادث على بعض يجوز ان يحصل بعضها عن بعض بطريق الايجاب
العقلي اذ الاشعري مع قوله بعدم توقف بعضها على بعض لا ينكر ان يلزم بعض الاشياء عن
بعض لزوما عقليا اى عدم توقف بعض الاشياء على بعض لا يوجب عدم اللزوم العقلي
بينهما فان الاشعري يقول بلزوم الجزء للكل لزوما عقليا مع انه ينكر التوقف بينهما وكذا
بلزوم احد المتضايفين للاخر لزوما عقليا مع انه يقول بعدم التوقف بينهما فكذلك
صاحب هذا المذهب يقول بلزوم العلم عن النظر لزوما عقليا ولا يقول بتوقف العلم على النظر
فان قلت فما الفرق بين مذهبه ومذهب الاشعري قلت الفرق بينهما ان هذا يقول بلزوم
العلم عن النظر لزوما عقليا والاشعري لا يقول به هذا وانت خبير بان القول بلزوم العلم
عن النظر لزوما عقليا لا يصح القول بعدم توقفه عليه فان ما يلزم عن شيء ويحصل منه عقلا
لا بد انه موقوف عليه والا لم يكن حاصلا عنه بل يكون حاصلا معه وصاحب هذا المذهب لا يقول
بحصول العلم مع النظر بل يقول بحصوله عنه فافهم فانه دقيق وبالفهم حقيق ٭ لا مؤثر في
الحقيقة المؤثر في الحقيقة هو الفاعل يعني كلامهم ان لا فاعل للاشياء الا هو سبحانه ٭ وان
الوسائط كالعقول العشرة بمنزلة الالات والشرائط ٭ لكنهم لا ينكرون التوقف على
الوسائط والاشعري ينكر التوقف عليها بل يقول ذاته سبحانه كاف في خلق الاشياء ولا توقف
لخلقها على غيره سبحانه ٭ وكلام مذهب الاشعري نفيا اى نفي التوقف على الوسائط كلام ولكنه
يجاب بحمله على انه نفي التوقف الحقيقي لا التوقف العادي مثال ذلك انه يقول الابصار
عادة موقوف على المقابلة والرؤية المتوسطة وعلى الضوء وعلى تقليب الحدقة ولا توقف
له عليها حقيقة فالاشعري والحكماء متفقون على ان لا مؤثر في العالم الا هو سبحانه ويختلفون
في اثبات التوقف الحقيقي ونفيه فالحكماء يقولون تاثيره سبحانه في الحقيقة موقوف على الالات
وشرائط اى لا يمكن تاثيره بدونها والاشعري ينفي ذلك ويقول لا توقف لتاثيره في الحقيقة

على شرط وغيره فالشروط والالات ليست عللا حقيقية وانما هي علل عادية فان الكافي في جميع ما يتوقف
عليه كل شيء ولا يحتاج شيء من الاشياء في حدوثه ووجوده الا غيره ٭ وقوله اليس الله بكاف عبده اشارة
لا هذا ومن نور الله قلبه بنور المعرفة يصدق قول الاشعري ويؤمن به فان الله هو الغني والغني
على الحقيقة هو الذي لا يحتاج في شيء الى شيء وهو الكافي لكل موجود فلو توقف موجود في شيء من
احواله على غيره ٭ لم يكن الله كافيا له لاحتياجه الى غيره تعالى الله عما يقول الظالمون علوا
كبيرا ٭ ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري اقول الاشكال ان مثل هذا لا بد
ان يكون قديما والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة فيلزم ان يكون العالم قديما عند الا
لقول الحق عندهم فالاولى ان يقال منها ما امكانه كاف بعد ارادته تعالى ايجاده ومنها ما لا يكفي
بل لا بد من حدوث امر قبله لا غيره ٭ من غير شرط اى من غير شرط بعد الارادة والا فالارادة
شرط فيه اى في كل ممكن كما عرفت ٭ واثباته اى اثبات الامام الحركة السرمدية مبني على مذهبهم اى على
مذهب الحكماء لا على مذهبه اذ مذهبه نفي الحركة السرمدية لاثباته حدوث العالم وقبوله الفناء
فقال فيه ٭ السمنية طائفة من عبدة الاوثان وانتسابهم الى سومنات ٭ ينكرون افادة
النظر العلم لانحصار طريق العلم عندهم في الحواس اذ كان طريق العلم عندهم منحصرا في الحس فكيف
يعلمون ان النظر لا يفيد العلم مع ان عدم افادته ليس محسوسا حتى يعلمونه بالحس وايضا لم استدلالهم
على ان النظر لا يفيد العلم فان كانت دلائلهم حقة فثبت ان النظر يفيد العلم وهذا خلاف
مدعاهم وان كانت باطلة فلا ينفعهم الاستدلال بها فافهم ومن دلائلهم ان العلم بان الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر علم يقيني ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه في نظر مع انه يظهر بطلان
ما اعتقده اولا بالنظر ولذلك رجع بعض الفضلاء عن مذهبه وان كان نظريا احتاج
الى نظر اخر ويتسلسل واجيب عنه بوجهين الاول انه ضروري ويمنع ظهور الخطاء فيه انما
ظهر الخطاء في النظر الفاسد لا في الصحيح وكلامنا في الصحيح منه الثاني انه نظري ولا يلزم التسلسل لجواز
انتهائه الى نظر جزئي يفيد علما ويكون العلم بان الحاصل عقيبه علم بديهيا ومنها ان المقدمات
التي لا بد منها في انتاج القياس وافادته النتيجة لا يمكن اجتماعها لان توجه الذهن في حالة

واحدة لا حكمين مختلفين في ان يشهد به الوجدان وانه يمتنع امكان اجتماعهما بل قد يستدل
على اجتماعهما بان مقدمتا الشرطية قضيتان يجتمعان معا في الذهن والا امتنع الحكم
بلزوم احديهما للاخرى او انفصالها عنها ورد بانهما ليستا قضيتين بالفعل لعدم الحكم
فيهما بالفعل والممتنع اجتماع حكمين بالفعل مع ان اجتماعهما مما لا بد منه في افادة النظر
للعلم والتحقيق ان التفات النفس الى حكمين مختلفين بالفعل بالقصد الاول ممتنع بلا شك
ولكن حضورهما عند النفس بمعنى ان يلاحظ احدهما قصدا وتتوجه بالقصد الى الاخر
عقيب الاول بلا فصل فيحصلان معا وان لم يكونا ملحوظين قصدا فهو كما في الشرطية
فليس بممتنع وحضورهما معا لا بد في افادة النظر للعلم لا التفات النفس اليهما معا بالقصد
ان اجتماعهما مع كون كل واحد منهما مقصودا بالذات وملتفت اليه بالذات ممتنع واما
اجتماعهما مع كون احدهما مقصودا بالذات والاخر مقصودا بالتبع فيجوز وهكذا في افادة
النظر للعلم ومنها ان الاعتقاد الجازم قد يكون علما اي حقا مطابقا لنفس الامر وقد يكون جهلا
اي باطلا غير مطابق لنفس الامر فما ذا يعلم ان الاعتقاد الجازم الذي حصل عقيب النظر علم
او جهل قلت اذا علم ان المقدمات المترتبة لحصول اعتقادات صادقة وترتيبها صحيح علم ان الذي حصل
عقيبه علم لا جهل وانما ترك العلامة دلائلهم وذكر دليل المهندسين والملاحدة لكثرتها وانه
ظهور بطلانها يغني عن الذكر ✿ المهندسون انكروا في المواقف انهم يعترفون بافادة النظر
للعلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم متسقة منتظمة لا يقع فيها الغلط وينكرون
افادته في الالهيات ويقولون ان الغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاليق والاولى
واستدلوا على ذلك بوجهين اقول استدلالهم ان افادة النظر في الالهيات لا يفيد العلم
فقد ثبت ان النظر في غير الهندسيات والحسابيات يفيد العلم وهذا خلاف ما ذهبوا اليه
وان لم يفد فلا يتضح استدلالهم الوجه الاول ان الحقائق الالهية لا تتصور ولا يصدق
بها اما الاول فلانه اما بالحد وهو ممتنع فيها لكونها بسيطة لا تركيب فيها وما لا تركيب فيه لا يتصور
بالحد واما بالرسم وهو لا يفيد الكنه واما الثاني فلانه فرع التصور وهو ممتنع فيكون هو ايضا

ممتنعا

45

ممتنعا ورد هذا الاستدلال بانا لا نم امتناع تصورها بالجواز ان يفيد الرسم الكنه فيجوز ان يكون للحقائق
الالهية لازم ذهني ينتقل الذهن منه اليها اولا ولئن سلمنا ذلك فلا نم امتناع تصورها بالحد
لانا لا نم بساطتها في الذهن وانما المسلم بساطتها في الخارج والحد موقوف على التركيب الذهني
دون الخارجي ولئن سلم هذا ايضا فهو لا يثبت امتناع تصورها مطلقا بل يثبت امتناع
تصورها بالكنه ولا يلزم من هذا امتناع التصديق بها لان التصديق بها موقوف على تصورها
بالوجه لا بالكنه وقد يرد بوجه اخر وهو ان ما ذكروه ان تم دل على امتناع الظن بها لان
الظن ايضا لكونه تصديقا موقوف على التصور وهو ممتنع لما ذكروا فيكون الظن ايضا
ممتنعا وهو خلاف مذهبهم لانهم قالوا بان الغاية فيها الظن والاخذ بالاليق والاولى
وان لم يقولوا بامكانه بها فيرد عليهم انه لا يمكنهم الاستدلال بامتناع افادة النظر للعلم
في الالهيات لان التصديق بامتناع افادته له فيها موقوف على تصور الاله وقد ثبت
امتناع تصوره بما ثبت من امتناع تصور الحقائق الالهية وانما ترك العلامة ذكر هذا
الاستدلال منهم لظهور بطلانه وقلة شهرته ولكونه بصدد الاختصار ✿ وكثرة الاختلاف
لا يدل على عدم حصول العلم هذا الجواب من الجمهور وباقي الاجوبة من العلامة وتقريرها
انه لو سلم ان الاختلاف يدل على عدم حصول العلم فلا نم ان كون الهوية اقرب الاشياء
الينا يوجب سهولة ادراكه لان القرب لا يوجب سهولة العلم والادراك وعلى تقدير تسليم
ذلك فلا نم ان عدم ادراك الاقرب يوجب عدم ادراك الابعد لجواز ان يكون الابعد
مدركا والاقرب غير مدرك بسبب اسباب الادراك وعلى تقدير تسليم هذه المقدمات كلها فهذا
الدليل لو تم لدل على امتناع افادة النظر للعلم في الهندسيات والحسابيات ايضا لانا نقول
اقرب الاشياء الينا هو الهوية وهي غير معلومة لنا بالنظر فما ظنك بالابعد الذي هو
الحسابيات والهندسيات هذا وقد ظهر لك من ذلك ان الجواب الاخير نقض اجمالي وساير
الاجوبة نقوض تفصيلية ✿ بان الاختلاف في معرفته تعالى لحصول دليل على ان الاختلاف
في معرفته يدل على عدم العلم به وعدم العلم به يدل على عدم افادة النظر للعلم اذ

لو افاده لكان معلوما للناظرين فيه اقول منع المقدمة الاولى العدم محضا معلوم مما سبق
في رد دليل المهندسين ولذلك لم يتعرض العلامة لذكره ويمكن ان يقال ولو سلمنا ان الاختلاف
في معرفته كما انه يدل على عدم العلم به وان عدم العلم به يدل على عدم افادة النظر العلم فلا نم ان
عدم افادته له في الالهيات يوجب الاحتياج الى المعلم فيها لجواز ان لا يكون المعلم ايضا مفيدا
للعلم كالنظر قال قلت هذا الجواب نقض اجمالي حاصله ان الاختلاف في الاحتياج الى
المعلم يدل على عدم العلم به لما قلتم من ان الاختلاف في امر يدل على عدم العلم به فلا يكون
الاحتياج الى المعلم معلوما لكم وهذا نقيض مدعاكم فانهم قال لا نفيد اليقين اي العلم الحاصل
بالنظر في الالهيات لا نفيد اليقين الا من النار في الاخرة اقول عدم افادته اليقين غير مسلم ولا بد
لاثباته من دليل شرعي ولكن الجواب ما ذكره العلامة من ان المعلم هو ان رعا النزاع
قال كل حادث فله محدث هذه المقدمة انما تثبت اذا ثبت احتياج الشيء الى علته لنفسه ولكنها
ما تثبت عند المتكلمين لان الواجب علة تامة لوجوده عندهم فانهم قال او يتسلسل قيل عليه يجوز ان
يكون هذا التسلسل من قبيل التسلسل في الامور المتعاقبة وهو غير مستحيل اقول لا شك ان محدث
الحوادث علة فاعلية فالتسلسل الى ما لا نهاية له في العلل الفاعلية وهي مجتمعة الوجود مع معلولها
التي هي الحوادث اليومية هذا ولو سلمنا انه تسلسل في الامور المتعاقبة فقد مر في كلامه ما يدل
على انه ابطل قال فتعين الثالث اقول تعين الثالث لا يثبت المطلوب لان المطلوب
هو ان صانع العالم قديم ازلي وابدي وبتعين الثالث يثبت ازليته لا ابديته وانما
يثبت هذا اذا ثبت ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولم يثبت هذا كما يجيء تفصيله
قال ويمتنع عدمه بالنظر الى ذاته لان وجوب الوجود بالنظر الى ذاته يستلزم امتناع
عدمه بالنظر اليها انتهى فهذه المقدمة مما لا احتاج الى ذكرها لكن ذكرها للاهتمام وغاية التوضيح
في الكلام قال لكان ممكنا يمكن ان يقال عدم وجوب وجود الشيء بالنظر الى ذاته لا يوجب امكانه
عند المتكلمين لان صفاته تعالى ليست واجبة الوجود بالنظر الى ذاتها مع انها ليست ممكنات
عندهم والمحققون يرد عليهم احد الامرين لان صفاته تعالى ان كانت ممكنة يرد عليهم منع قولهم

اقول اسنى ان علية الشيء لنفسه بديهية فلا حاجة

اقول المدعى في هذه المرتبة ان للعالم صانعا قديما بتعين الثالث يثبت هذا المطلوب

وكل

وكل ممكن حادث وان لم يكن ممكنات يرد عليهم المنع في قولهم وان لم يكن واجبا بالنظر
الى ذاته لكان ممكنا لجواز ان لا يكون الشيء واجبا بالنظر الى ذاته ومع ذلك لا يكون ممكنا كالصفات
فانهم قال لكان ممكنا فيكون حادثا اقول امكان الشيء لا يوجب الحدوث لجواز ان يكون
الممكن قديما كالصفات الكمالية له فان قلت انها ليست ممكنات بل هي واجبات قلت اطلاق
الواجب عليها بمعنى انها واجبة بذات الباري لا انها واجبة بذواتها فهي في الحقيقة ممكنات
لعدم وجوب وجودها بالنظر الى ذواتها وان لم يطلق عليها لفظ الممكن ويطلق عليها
لفظ الواجب فان قلت اذا كانت ممكنة فلم لا يطلق عليها لفظه ويطلق عليها لفظ الواجب
قلت لما شيع عن الاول دون الثاني للتأدب ولئلا يتوهم منه صحة اطلاق الممكن
على الواجب ايضا لما اشتهر من ان الصانع ليس غيره فانهم قوله ولو جوز التأثير
في القديم اقول يلزمهم جواز التأثير في القديم كيف وهم قائلون بان صانع العالم واجب
بذاته تعالى في ذاته سواء وجب وجوبها وهذا تأثير من ذاته في ذاته وايضا انهم يقولون ان ذاته
علة تامة لوجوده كما انه والعلية لا يكون بدون تأثير فثبت جواز التأثير في القديم
عندهم قال لزم الدور المراد بالدور ههنا لازمه وهو توقف الشيء على نفسه لا المعنى المشهور
منه وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه قال الا وجوده هو عينه فمعنى كونه عين وجوده
ان ذاته البحت منشأ لانتزاع مفهوم الوجود منه مع قطع النظر عما سواه ومعنى
زيادة الوجود للماهية فيما سواه ان ذات ما سواه غير كافية لانتزاع مفهوم الوجود
عنه بل منشأ انتزاعه امر غيره فانه اثر من علته وهكذا معنى قولنا انه عين العلم
وعين القدرة وعين السمع البصير وغير ذلك من الصفات ان ذاته كافية لانتزاع
مفهوماتها منه كما انه من غير حاجة الى قيام شيء به كما انه لكون هذا الشيء منشأ لانتزاع
فهو كما انه منشأ انتزاع مفهوم العالم منه لان الاشياء تنكشف على ذاته كما انه فقط من
غير حاجة الى قيام صفة به فهو عليم بذاته لا بقيام شيء به وكذلك هو قدير بذاته موجود
بذاته مستغن بذاته بخلاف ما سواه فان ما سواه عليم بواسطة قيام صفة العلم به قدير

بواسطة قيام القدرة موجود بواسطة اتصافه بصفة الوجود متشخص بواسطة قيام التشخص به
فما سواه في اتصافه بتلك الصفة محتاج الى الغير واما هو سبحانه في اتصافه بها فلا يحتاج
الى الغير بل ذاته كاف فيه وبالجملة ذاته فقط يكفي لحمل العلم والقدير والموجود والحي وغيرها
عليه وذات ما سواه لا يكفي لحمل العلم والقدير والموجود عليه فهو الغني بذاته وصفاته
عما سواه وكل ما سواه محتاج اليه وهذا معنى قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وانت تعلم ان
هذا المعنى انسب بكبريائه وغنائه والى هذا اشار رحمه الله في صفاته بالفارسية اعراض
راكبر اغراض را ناه يعني خذ الاعراض واترك الاعراض لئلا يلزم الاحتياج الذي
هو مناف للغناء والعظمة والكبرياء ونظير ذلك ان الشمس في كونها منيرة محتاجة الى
قيام صفة النور بها واما نفس النور في كونه منيرا لا يحتاج الى قيام نور اخر به فالنور
منير بذاته مستغن في اتصافه بالمنير عن غيره واما الشمس فهي منيرة بالنور محتاجة الى قيام
النور بها فهو اعلى مرتبة منها فافهم وقد شهدت الصوفية الذين هم الحكماء على الحقيقة
بذلك المعنى في العينية قوله ولا خالق سواه قيل هذا اشارة الى مسئلتين احدهما انه تعالى
واحد لا شريك له في ذاته والثانية انه تعالى واحد لا شريك له في افعاله فكل مخلوق من خلقه
وافعال العباد كلها من فعله اي من خلقه فلا خالق لشيء فعلا كان او غيره غيره سبحانه
هذا وانت تعلم انه اذا كان الله اي موجود واجب الوجود ولم يخلق شا ويصرح بانه
لا خالق سواه ولا يصرح انه لا اله سواه فهذا القول يكون اشارة الى توحيد افعاله
لا الى توحيد ذاته والمصنف الى بالتصريح بهذا في قوله لا شريك له قوله يعبر عنه
بالاكتساب المراد بكسب العبد فعلا ان فعله مقارنة لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك
منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له فان قلت فما الفرق بين حركة العبد
وبين حركة حجر في يده يتحركها قلت الفرق بينهما بالعلم فان العبد عالم بالحركة والحجر غير عالم
بها على مذهب المتكلمين اما على مذهب الصوفية فلا فرق بينهما من هذه الجهة لان الحجر ايضا عالم
فان قلت اذا كانت حركته بقدرة الله كحركة حجر بيده فلماذا هو يستحق الثواب والعقاب

من الله ولماذا يستوجب المدح والذم منه تعالى والحجر لا يستحق من الله ثوابا ولا عقابا ولا مدحا
ولا ذما واعلم انه اذا لم يكن للعبد قدرة على فعله وفعله لم يكن صادرا منه باختياره بطل فائدة
التكليف والتاديب الشرعي وغيره قلنا اما اختصاصه للمدح والذم فيجوز ان يكون لحلية كما يمدح
حسن الصورة على صورته الحسنة الخلقية ويذم قبيح الصورة على قبح صورته الخلقية واما ترتب
الثواب والعقاب على حركة العبد دون حركة الحجر فكترتب ساير العاديات على اسبابها فكما
لا يقال لم ترتب الاحراق على مجاورة النار دون الماء فكذلك لا يقال لم ترتب الثواب
والعقاب على حركة العبد دون حركة الحجر فان هذا لا يقتضي ترتبهما على ورود الماء من حيث
انها لا يقتضي الاحراق هذا واما التكاليف والاداب الشرعية فلان الاسباب العادية
التي يترتب عليها الثواب والعقاب لما كانت امورا اختيارية واي الارادية كحركة العبد
وسكونه وغيرهما اوجبت تكاليف واداب شرعية كما يجيء تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى
قوله وليس كسبا اي قدرة العبد ليست كسبا له فان كسب الشيء مقارنة قدرته من غير تاثير
والقدرة لا مقارنة نفسها لان الشيء لا يقارن نفسه قوله واكثر المعتزلة الخ يعني ان افعال
العباد حاصلة بقدرتهم واختيارهم استقلالا واستدلوا على هذا عقلا ونقلا اما نقلا
فمثل قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه وقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والجواب عن هذا ان النقول التي ظهرت تعارض بهذه
النقول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى فعال لما يريد
وقوله تعالى ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له فان امثال هذه الايات
تدل على ان افعال العباد مخلوقة لله واذا تعارضت النقول فلا تقبل شهادتها وانما
تقبل شهادة العقل وهو شاهد صادق يشهد بان كل ممكن مستند الى الله تعالى اولا وبالذات
ولذلك ذهبت الفلاسفة اليه كما مر واما عقلا فهو انه لو لم يكن العبد مستقلا في فعله لبطل
التكليف والتاديب والبعثة والدعوة وارتفع الثواب والعقاب والمدح والذم والجواب
عن هذا ما مر ونعيده لكن فانه هو المشكل ما كررته بتفصيل مقول الجواب عنه بوجهين احدهما

بالنقض التفصيلي بان نقول الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون المدح والذم لمحلية كمدح الصورة الحسنة
على حسنها وذم القبيحة على قبحها وترتب الثواب والعقاب على فعل العبد كترتب سائر العاديات
على اسبابها فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على النار دون الماء فكذلك لا يقال لم اذا
ترتب الالم جهنم على الكفر دون الايمان وكما لا يقال لم اذا ترتب لذة العطشان على شرب
الماء البارد فكذلك لا يقال لم اذا ترتب لذة الجنان على برد يقين الايمان واما التكليف
والدعوة والبعثة فانها قد تكون دواعي العبد الى الفعل واختياره لما فخلق الله عقيبه
عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة اذا وافق دعوة
الشارع او معصية اذا لم يوافقها ويصير الفعل علامة للثواب والعقاب لا اسبابا موجبا
لاكتفائهما وثانيهما بالنقض الاجمالي بان يقال هذا الذي ادعيتم من لزوم التقابل بعدم استقلال
العبد في افعاله يلزمكم ايضا لوجهين الاول ان ما علم الله صدوره عن العبد فهو واجب
الصدور عن العبد والا لزم انقلاب علم الله جهلا واذا وجب صدور الافعال عن العبد بطل
التكليف والثواب والعقاب والمدح والذم والثاني ان ما اراد الله وقوعه عن عبده فهو ممتنع
عنه لانه لو قال العبد مضطر الى وقوع افعاله منه على حسب ارادة الله تعالى فبطل الاختيار واذا
بطل الاختيار بطل التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب هذا وانت خبير ان هذين
الوجهين كما يوجبان الاضطرار على مذهب المعتزلة فكذلك يوجبانه على مذهب الاشاعرة ايضا
فتامل قوله في القدرتين يعني ان اصل الفعل وكذا العبد متعلق لمجموع قدرة الله وقدرة العبد
ويلزمه توارد مؤثرين على اثر واحد اذ قدرة الله وقدرة العبد مؤثرتان والمجموع ان على اثر
واحد هو فعل العبد وانت تعرف ما فيه اذ قدرة الله كافية في كل اثر من غير حاجة الى مؤثر اخر
ولعله لما راى تعارض النقول من الطرفين حاول ذلك جمعا بينهما قوله في القدرتين لكن
باصل الفعل فان قدرة الله متعلقة باصل الفعل وقدرة العبد متعلقة بكونه طاعة او
معصية مثال ذلك ضرب اليتيم فان اصل الضرب من قدرة الله وخلقه واما كونه طاعة
لكونه تاديبا او معصية لكونه ايذاء له فهو من قدرة العبد لانه من نيته وقصده فان قصد

بالضرب

بالضرب التاديب كان فعل طاعة وان قصد به الايذاء كان فعل معصية قوله بل ان اراد ان للقدرة
مدخلا في وصف الطاعة او المعصية اقول ان اراد ان قدرة العبد مستقلة في وصف الطاعة
والمعصية يرد عليه ما يرد على المعتزلة من ان كل ممكن مخلوق بقدرة الله ووصف الطاعة و
المعصية ايضا كذلك فلا استقلال لها فيه وان اراد ان لها مدخلا فيه فيرد عليه ان قدرة الله
كافية في خلق كل ممكن فلا مدخل لشيء من الاسباب بل هو سبحانه يخلق ما يشاء على ما يشاء وايضا
يرد عليه انه لم اذا اثبت مدخلية قدرة العبد في اصل الفعل دون وصفه مع انه هو الفعل
الذي يترتب عليه حقيقة قوله قلت محصل ذلك ان مذهب الحكماء حقيقة هو ان افعال العباد مستندة
الى القدرة الالهية اذ لا فاعل في الوجود غير الله كما هو مذهب الاشعري الا انهم لا ينكرون
توقفها على ارادة العباد واختيارهم توقف المشروط على الشرط والاشعري ينكر توقفها عليها فمذهب
الحكماء بالحقيقة اقرب الى مذهب الاشعري وما نقل من ان مذهبهم ان افعال العباد مستندة
بالاستقلال الى ارادتهم واختيارهم فهو بحسب ما يتوهم من ظاهر مذهبهم لا من تحقيقه كما عرفت
من النقول فانهم قوله علة الوجود المراد به علة اتصاف الماهية بالوجود والا فنفس الوجود لا محالة
لا علة له لانه امر عدمي من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج قوله الا ما هو برئ من كل وجه
عن ما بالقوة يعني علة الوجود للاشياء الموجودة لا يكون مبرا عن نقصان القوة بان يكون جامعا لكل
كمال بالفعل ولا يوصف بهذه الصفة موجود الا الموجود الاول الذي هو علة الكل فتبين
من ذلك ان الواجب علة الموجودات كلها بغير واسطة قوله وما نقل عن افلاطون يشعر بذلك حيث
قال الحوادث سهام والاله الرامي فان الرامي هو الفاعل لرمي الحوادث ورميها الى الايجاد بها
كما لا يخفى فتبين من كلامه ايضا ان فاعل الحوادث ليس الا الله كما هو مذهب الاشعري قوله ما احتج
عليه العقلاء وقد مر انفا ما يدل على ذلك من مذهب الحكماء وقد يستدل على ذلك بوجوه منها
ان بديهة العقل جازمة بان العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال
المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بغير اتصاف صانعه بجميع صفات الكمال ومنها ان اضداد
الصفات الكمالية نقائص يجب تنزيه الواجب منها والحق ان من يعترف بالصانع ويعرف معنى

صانع العالم اي من ذاته موصوف بجميع صفات الكمال منزه عن شوائب النقص وكل ما ثبت له من
الدلائل ليست من البراهين وانما هي كلمات خطابية ومنها ان الشرع ورد باتصاف
الواجب بجميع الصفات الكمالية ● وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري اقول لا يخفى ان قولهم
الواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال ان كان مقدمة بينة لكونها بديهية او نظرية مبرهنة
برهان فهذا الكلام ليس شعريا ولا خطابيا بل انما هو برهان عقلي لا سبيل الى رده وان كان
مقدمة غير بينة غير بديهية ولا نظرية مبرهنة فهو كلام شعري لكنك تعرف انها مقدمة بديهية
يشهد به كل فطرة سليمة ولذا اجمعت العقلاء عليها كما مر في كلام العلامة وكم في كلامه
ثانيا ما يشهد بان كل فطرة سليمة تشهد بصحتها ● لا خلاف بين المتكلمين والحكماء في كونه تعالى
قادرا مختارا اقول لا شك ان لا اختلاف بينهم في اطلاق هذين اللفظين عليه ولكن بينهم
اختلاف في معنى هذين اللفظين فان المتكلمين يقولون ان الله تعالى قادر مختار بمعنى انه يصح
منه الفعل والترك وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه وترجيح الفعل انما
هو بارادته والحكماء يقولون انه قادر مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا
المعنى وان كان متفقا عليه بين الفريقين ولكن الحكماء يقولون ان مشية الفعل لازمة
لذاته ويستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية
ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه سبحانه فان صدق الشرطية لا يستلزم
صدق الطرفين ولا صدق احدهما والمتكلمون يقولون لا يجب صدق مقدم الشرطية الاولى
وكذا لا يمتنع صدق مقدم الشرطية الثانية فان قلت قول الحكماء انه تعالى قادر مختار ينافي
قولهم انه موجب بالذات قلت قولهم انه قادر مختار بهذا المعنى الاخير المتفق عليه بين
الفريقين لا ينافي القول بانه موجب بالذات اذ معنى كونه تعالى موجبا بالذات انه
تام في فاعليته وليس فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع كاحراق النار اذ ليس
لها مشية في الاحراق بخلافه تعالى فانه تعالى ذو مشية في افعاله وهو في فاعليته تام لا يحجب
ما تم استعداده للوجود فهو الجواد الحق والفياض المطلق واذ قد عرفت ذلك ظهر لك ان

بين الفريقين اختلاف في معنى القادر والمختار المطلقين عليه تعالى فان المتكلمين يقولون
انه تعالى قادر مختار بمعنى انه يصح منه الفعل والترك والحكماء لا يقولون باختياره بهذا المعنى بل
انهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة
الغير المتناهية التي يجب ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم لذاته لا يتصور
تخلفه عنه ويقتضي افاضة ذلك النظام على هذا الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم
افاضته اصلا وهذا التمثل يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسمونه ارادة والمتكلمون يقولون
بصحة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل هم يقولون ان لزوم الصدور بحيث لا يجوز
تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه هذا ما حققه بعض الفضلاء في هذا المقام واقول هذا يلزم
على مذهب المتكلمين ايضا فانهم ايضا يقولون انه تعالى عالم بتفاصيل الاشياء ووقوعها في اوقاتها المتعينة
التي تقع فيها في الابد فلو لم يلزم افاضة الاشياء ولم يجب صدورها عنه تعالى حسب علمه الازلي لزم ان
ينقلب علمه جهلا والقول بان العلم تابع للمعلوم لا ينفع فان هذا في العلم الانفعالي الحادث
بعد المعلوم وبعد حدوثه ولذا يسمى العلم الفعلي ولا شك ان علمه تعالى بالاشياء من قبيل الثاني دون
الاول لانه علم قديم والعلم الاول حادث وبالجملة مع القول بان الله عالم في الازل بجميع
الاشياء ووقوعها في اوقاتها لا يصح القول بصحة الترك فان القول بصحة الترك يستلزم القول بصحة
انقلاب العلم جهلا وهذا محال ولذلك قال العارف المحقق في كتاب الفتوحات ان الاصح
للقول بالاختيار في حقه تعالى بالنظر الى ذاته لان ذاته اراد صدور العالم منه على ما هو عليه ولا يصح
منه عدم هذا الصدور بالنسبة الى ذاته بل القول بالاختيار انما يصح بالنظر الى ذات العالم فانه ممكن
الطرفين في حد ذاته فالحكم بانه مختار بالنظر الى ذات العالم يعني اذا نظرنا الى العالم وجدناه
في حد ذاته بحيث يصح ان يصدر منه تعالى وان لا يصدر فانه ممكن في حد ذاته واما بالنظر
الى ذاته تعالى فلا لان ارادته اللازمة لذاته تعالى واحدة في خلق العالم ولا يصح منه ارادة اخرى
لان الارادة على معنى العلم الذي هو لازم لذاته تعالى فافهم فانه من مزال الاقدام وقد
مطارح الافهام ثم اعلم ان قول الحكماء بتمثل نظام جميع الموجودات مع اوقاتها المترتبة في علمه

منافٍ لقولهم بانه لا يعلم الجزئيات بوجه جزئي اذ هذا التمثيل لا يكون الا بوجه جزئي كما لا يخفى على
غير غبي وزكي يمشي على الصراط السوي ۞ ولكنهم لم يقرا هذا اختلاف آخر غير ما بيناه فان
هذا اختلاف في كون الصفات عينا في الباري اولا والاول اختلاف في معنى القادر والمختار
فان قلت الصفات اعراض للموصوفات والعرض القائم بالموصوف المعروض لا يمكن ان يكون
عين المعروض القائم به فكيف يختلف العقلاء فيه قلنا القول بالعينية كما عرفت يرجع
الى نفي الصفات العارضة فالاختلاف بالحقيقة راجع الى نفي الصفات العارضة ۞ واستدل
الفريقان بمحصول الاستدلال ان الصفات لو كانت موجودات زائدة على ذات الواجب لكانت
ممكنة لاحتياجها الى الواجب لعروضها له وكل ممكن له علة فعلتها اما غير الواجب فيلزم احتياجه
الى غيره في صفاته الكمالية وهذا نقص وان كانت عينه فيلزم ان يكون الواجب فاعلا وقابلا
وهو محال اقول يمكن اختصاره بان يقال قد ثبت استناد كل ممكن الى الكل انه اما بالذات
واما بالواسطة بل ثبت استناد الكل الى الاول بغير واسطة كما هو مذهب الحكماء فيكون الواجب
فاعلا للصفات وهو قابل لها فيلزم كون البسيط فاعلا وقابلا وكذا يلزم ان يكون البسيط
مصدر الامور كثيرة والازمان مي لان واعلم ان هذا الدليل انما تم اذا ثبت كونه بسيطا
حقيقيا ولا يحتمل تعدد جهات واعتبارات واذا ثبت ان لا يكون البسيط فاعلا وقابلا معا
ولم يثبت شيء من ذلك ولكن لا يرد عليه ما يرد على الشق الاول من الدليل لحذف الشق الاول
منه فافهم ۞ امور متكثرة هي صفاته الكثيرة من العلم والارادة والقدرة وغيرها وايضا
قد ثبت صدور شيء من العالم منه فلو صدر منه شيء من صفاته يلزم ان يكون ذاته البسيطة
مصدر الامور متكثرة فافهم ۞ مناقض لنفسه فان القول بزيادة الصفات يوجب القول باحتياجها
الى الموصوف وهذا يناقض القول بقدمها وعدم احتياجها ۞ لكون علة الاحتياج هي
الحدوث لما ثبت الاحتياج في الصفات القديمة الغير الحادثة ۞ ولو سلمنا الاحتياج فنقول
ان الصفات الزائدة يجوز ان يكون علتها غير الواجب فيلزم احتياج الواجب في صفاته الكمالية
الى غيره وهذا ليس الى ان اذ لم يثبت بالبرهان الا كما انه احتياجه في الوجود الى غيره هذا

وقد

50

وقد عرفت ان هذا لا يرد على الدليل الذي اختصرناه منه ۞ وانت تعلم ان هذا اي احتياج
الواجب في صفاته الكمالية الى غيره مخالف لما اتفق عليه العقلاء من اتصافه بجميع صفات الكمال لانه لو كان
محتاجا في صفة كمالية الى غيره لكان ناقصا مستكملا بالغير وهذا خلف للمقدمة المسلمة اقول ان من
جملة الصفات هي القدرة والارادة ولا شك انهما متقدمتان على غيره لا بالوجود لان غيره
ممكن والقدرة والارادة من جملة علل كل ممكن فلو كانتا معلولتين بالغير لزم الدور لتوقفهما
على ما يتوقف هو عليهما وانت تعلم ان العلم سابق عليهما سبقا ذاتيا لان الارادة تابعة للعلم
والقدرة مسبوقة مؤثرة بها والعلم ايضا مسبوق بالحياة فهذه تكون سابقة على الكل سبقا
ذاتيا لتوقف الكل عليها فيكون سابقة على كل الكائنات ايضا سبقا ذاتيا لانها من جملة علل
الكائنات فلو احتاج الواجب في علمه او حياته الى غيره من الكائنات لزم الدور فافهم فانه دقيق
وبالتامل حقيق ۞ وانت تعلم ان هذا اي استدلاله ان القول بزيادة الصفات على ذاته كما
ينافي القول بكونه فاعلا موجبا لتلك الصفات لا مختارا فيها لان الصادر بالاختيار
حادث لا محالة وهذه الصفات قديمة فلم يكن صادرة عنه بالاختيار قيل عليه يجوز استناد القديم
الى القديم المختار بالاختيار القديم لجواز ان يكون سبق الاختيار على المعلول الصادر كسبق
الايجاد على الوجود بالذات لا بالزمان ۞ ولا محذور فيه اي لا محذور في القول بكونه فاعلا
موجبا بالنسبة الى صفاته الزائدة اذ ليس فيه تخصيص قاعدة كما توهم ۞ لان القاعدة لا تشملها
اي قاعدة كونه فاعلا مختارا لا تشمل فاعليته للصفات لان القاعدة انه تعالى فاعل مختار
للعالم وهو ما سوى ذاته وصفاته فتلك القاعدة لا يشمل الحوادث الصفات من العالم ۞ ولو سلمنا
اي ولو سلمنا شمول القاعدة فتخصيصها ليس بمحذور كتخصيص قاعدة زيادة الوجود
وقاعدة زيادة التشخص وغيرهما اذ ليس في تخصيصها محذور فان البرهان اوجبه فافهم
۞ واستدل القائلون بالعينية اقول هذا المحتمل على دليلين وردهما احدهما ان النصوص
ناطقة بكونه حيا وقادرا وعالما والحي والقادر والعالم في اللغة هو من قام به الحياة والقدرة
والعلم وكذلك لا بد في الغائب الذي هو الكلام ان ورد هذا بانه يجوز ان يكون الغائب مخالفا

لان هو وقياسه عليه قياس فقهي غير نافع وثانيهما ان النصوص دالة على كونه حيا قادرا
عالما ومعنى الحي والقادر والعالم من قام به الحياة والقدرة والعلم ومحصله ان حمل المشتق
على شيء يستلزم قيام ماخذ الاشتقاق به فيكون ماخذ اشتقاق هذه المشتقات قائما به تعالى
بشيء غيره فيكون هي غيره وهو ورد هذا بانا لا نم ان معنى الحي من قام به الحياة بل معنى الحي ما يعبر عنه
بالفارسية بزنده سواء قام به الحياة اولا ومعنى القادر ما يعبر عنه بتوانا سواء قام به القدرة
اولا وكذا معنى العالم ما يعبر عنه بدانا سواء قام به العلم اولا وهكذا معنى ساير الصفات
وبالجملة حمل المشتق على شيء لا يوجب قيام ماخذه به فلا يكون معنى العالم من قام به العلم بل
معناه ذات ثبت له العلم سواء كان بقيام العلم به او بكونه عين العلم فان ثبوت الشيء
لنفسه ضروري فافهم ❁ يصح وجود احدهما مع عدم الاخر اقول يرد على هذا ايراد اخر ايضا وهو
انه لا يصدق على العلة التامة الموجودة مع معلولها فانهما موجودان متغايران مع انه لا يصح
وجود احدهما مع عدم الاخر اذ يمتنع تخلف احدهما عن الاخر كما لا يخفى ولا يمكن ان يجاب عن
هذا الاعتراض بما اجاب به العلامة عن الاعتراض المذكور في الشرح لان مادة النقض في
هذا المثال موجود ولان عدم الانفكاك بينهما للعلاقة بينهما اي العلية والمعلولية لا لعدم
علاقة بل اقول كما انه لا يصح لعدم صدقه على العلة التامة مع معلولها فكذلك ليس بمانع ايضا
لصدقه على الجزء والكل والموصوف والصفة مع انهما غير متغايرين اما صدقه على الاولين
فلانه يجوز وجود الجزء بدون الكل فيصدق عليهما انهما موجودان يصح وجود احدهما مع عدم
الاخر واما صدقه على الاخيرين فلانه يجوز وجود الموصوف بدون الصفة فيصدق عليهما
انهما موجودان يصح وجود احدهما مع عدم الاخر فان قلت المراد به يصح وجود كل
واحد منهما مع عدم الاخر وههنا ليس كذلك اذ لا يصح وجود الكل بدون الجزء ولا وجود
الصفة بدون الموصوف قلت هذا لا ينفع منه ولو سلمنا فنقول ان اريد به ذلك فيصدق
التعريف على الباري والعالم اذ يمتنع عدم الباري وكذلك يصدق على العرض والمحل وعلى
العلة والمعلول اذ لا يصح وجود العرض بدون المحل ولا يصح وجود المعلول بدون العلة

فانه

فانهم ❁ واعترض عليه محصله ان هذا التعريف غير جامع لعدم صدقه على جسمين قديمين مع انهما متغايران
❁ جسمين قديمين اقول لا خصوصية للجسمين في مادة النقض اذ كما ان التعريف لا يصدق على
جسمين قديمين كذلك لا يصدق على جوهرين فردين قديمين او على عرضين قديمين مع
ان كل اثنين من هذه الاقسام الثلثة متغايران فافهم ❁ قلت محصل هذا الجواب
ان دعوى عدم جامعية التعريف لا يثبت الا اذا ثبت وجود كل فرد من افراد
المعرف ولا يصدق على علية المعرف وههنا لم يثبت وجود فرد كذلك بل ثبت امتناعه
فان وجود جسمين قديمين عند المتكلمين ممتنع وكذا وجود جوهرين فردين قديمين
او عرضين قديمين اذ لا قديم سوى الله وصفاته عندهم ولو سلمنا وجود جسمين او جوهرين
او عرضين قديمين فلا نم عدم صدق تعريف المتغايرين عليهما وقول المعترض في اثبات
عدم الصدق انه يمتنع عدم واحد منهما مع وجود الاخر لامتناع انعدام القديم ممنوع اذ يجوز
انعدام القديم لحدوث امر مانع من وجوده بجواز ان يكون وجود احد الجسمين القديمين متوقفا
على امر مانع فاذا احدث هذا المانع زال وجود هذا الجسم القديم ولو سلمنا امتناع انعدام القديم
فنقول حاصل التعريف ان المتغايرين هما الموجودان اللذان يصح وجود احدهما مع عدم
الاخر لعدم علاقة بينهما يعني هما موجودان اللذان لا يمتنع انفكاك احدهما عن الاخر
او يمتنع ولكن امتناع انفكاكهما لا يكون لعلاقة بينهما توجب ذلك والجسمان القديمان
وان كانا ممتنعي الانفكاك ولكن امتناع انفكاكهما ليس لعلاقة بينهما اوجبه بل
لامتناع طريان العدم على القديم وهذا ليس علاقة بينهما فافهم ❁ واورد على التعريف
الحق قد عرفت مما سبق انه يرد هذا الايراد على التعريف الاول ايضا بان يقال ان
اراد يصح وجود احدهما مع عدم الاخر صحة وجود احدهما لا على التعيين اي صحة وجود
كل واحد منهما مع عدم الاخر فيلزم ان يكون العالم والباري والعرض والمحل والعلة
والمعلول من المتغايرين اذ لا يجوز ولا يصح عدم الباري ولا يجوز وجود العرض بدون
المحل ولا وجود المعلول بدون العلة وان اريد صحة وجود احدهما معينا اي صحة وجود

واحد منهما بدون الآخر فلزم ان يكون الصفة والموصوف والجزء والكل من المتغايرين
لجواز وجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة قوله واجيب بان المراد بكونه
اي بمثل هذا الجواب عن هذا الايراد على التعريف الاول بان يقال المراد صحة وجود احدهما
مع عدم الآخر ولو في التعقل يعني المتغايرين هما الموجودان اللذان يصح ان يتعقل
وجود احدهما لا على التعيين بدون الآخر بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر
ولا يجوز مثل ذلك في الصفة بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وعلى هذا
لا يرد عليه النقض بمثل الجسمين القديمين ايضا لانه يتعقل وجود كل واحد من الجسمين
بدون الآخر بل على هذا الجواب لا يرد ما اورد عليه الاستاد مدرس اذ لا يخفى ان هذا التعريف
قيد عدم ولا حيز ومع هذان القيدان لا يصح الجواب كما قال الاستاد مدرس فهذا الجواب صحيح
على زعم الاستاد لحذف القيدين فيه ولكنه غير صحيح في نفس الامر اذ يرد عليه ان المراد بتعقل
وجود احدهما بدون الآخر ان كان تجويز العقل فالعقل لا يجوز وجود المعلول بدون
علته التامة ولا وجود العلة التامة بدون معلولها فيلزم ان لا يكونا متغايرين وان
كان المراد به ما هو اعم من ذلك بحيث يشمل غير المطابق يلزم ان يكون الموصوف
والصفة والجزء والكل من المتغايرين وليس كذلك قوله خرج الجزء والكل لان عدم الجزء يستلزم
عدم الكل فلا يصدق عليهما انهما شيئان لا يستلزم عدم احدهما مع عدم الآخر قوله
والصفة والموصوف فلان عدم الموصوف يستلزم عدم الصفة فلا يصدق عليهما انهما
شيئان لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر قوله ولكن يلزم ان يكون اي لكن يلزم خروج العالم
والصانع ايضا عن تعريف المتغايرين لان عدم الصانع يستلزم عدم العالم فلا يصدق
عليهما انهما شيئان لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر وكذا لا يصدق على الملزوم واللازم
لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم فلا يكون التعريف جامعا لخروج بعض افراد
المتغايرين منه فان الصانع والعالم من المتغايرين وكذلك الملزوم واللازم منهما
ولا يصدق التعريف عليهما قوله ويشبه ان يكون مراد الشيخ ذكر اي هذا المعنى الذي

ذكر لان هذا المعنى لا يشمل الموصوف والصفة فلا يكونان متغايرين على هذا التعريف ومقصود
الشيخ هو هذا اذ يندفع بهذا تعدد القدماء الذي يلزمه على مذهبه من اثبات زيادة الصفات
اذ لو قيل لمن زيادة الصفات كما هو مذهبهم يلزم تعدد القدماء وتعددها كفر كما كفر النصارى
بالقول بثلاثة من القدماء لكن قال الشيخ ان الصفات ليست مغايرة للذات الموصوفة
بها والذات الموصوفة واحدة لا تعدد فيها فلا يلزم تعدد القدماء هذا قول ابن خير بان من
يقول بان الصفات سبعة او ثمانية فقد اعترف بتعدد القدماء اذ السبعة والثمانية
من الاعداد المتكثرة المقابلة للواحد فيلزم تعدد القدماء فالقول بعدم مغايرة الصفات
لا يندفع عنه القول بتعدد القدماء ثم اقول لا يندفع عنه هذا الا بان يقال ان اثبات القدماء
القائمة بذواتها بان يكون كل واحد منها قديما بذاته لا بذات اخر كفر ولهذا كفرت النصارى
فانهم اثبتوا قدماء قائمة بذواتها واما اثبات قدماء قائمة بذات الله تعالى فليس بكفر لان الاول
يوجب الشرك بخلاف الثاني فان القديم القائم بذاته اذا كان واجبا اذا كان متعددا يلزم
منه تعدد الواجب واما القديم اذا كان قائما بغيره فهو محتاج الى الغير الذي يقوم هو به فليس
بواجب لاحتياجه في الوجود الى غيره فتعدد مثل هذا القديم لا يوجب الشرك كما لا يخفى
وايضا القول بتعدد القدماء القائمة بذواتها يوجب القول بقدم العالم لان العالم
هو ما سوى الله تعالى وصفاته وبعض من هذه القدماء الاولى انه غير الله وغير صفاته فيلزم
منه القول بقدم العالم وهو كفر ولذا كفرت النصارى لما قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهم يكفرون
من وجهين احدهما باثبات ثلاثة الهة وما من اله الا اله واحد وثانيهما باثبات قديم قائم بذاته
غير الله وصفاته فان القديم الذي غير الله وغير صفاته لا بد انه هو من جملة العالم فانه ما سوى
ذاته وصفاته فيكون العالم قديما على قولهم وهو كفر وعلى مذهب الاشعري لا يلزم شيء من هذين
الامرين اما الشرك فلما عرفت من ان الصفات لاحتياجها الى الله ليست شركاء لانها غير واجبة
بذواتها فلا الهية واما القدم فلان الصفات ليست من جملة العالم لانه ما سواه وسوى
صفاته فافهم قوله ولا مدخل في ذلك للجزء والكل اي المدخل في ذلك للصفات اذ من زيادة يلزم

تعدد القدماء ومن القول بعدم مغايرتها تندفع لزومه وقد عرفت ما فيه والمعتزلة لا يقولون
بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف بل يقولون بالمغايرة بينهما ولذلك يشنعون على الاشعري
بانه يلزم من قوله بزيادة الصفات تعدد القدماء لانها صفات مغايرة للموصوف ومع هذا
قديمة متعددة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر فكيف تقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل
اي انهم لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف فكيف يقولون بعدم المغايرة
بين الجزء والكل وهذا اشنع فان الكل مركب من الجزء والجزء بسيط حقيقي او بسيط بالنسبة
فكيف لا يكون المركب مغايرا للبسيط الى غير ذلك من التشنيعات بعدم مغايرة الجزء
للكل وما الباعث اي الباعث بالقول بعدم مغايرة الصفة للموصوف مع انه قول
شنيع هو دفع الكفر الذي يلزم من القول بزيادة الصفات ولا باعث هاهنا يوجب القول بعدم
مغايرة الجزء للكل وهو اشنع هذا وانت خبير بان نفي لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك
اي مع القول بعدم مغايرة الصفات يلزم تعدد القدماء لان هذه الصفات كما على مذهبهم
متعددة فانها ثمانية او سبعة على مذهبه وهي قديمة فيلزم تعدد القدماء فالقول بعدم مغايرتها
للموصوف لا ينفي تعدد القدماء اللازم من القول بزيادتها وقدمها كما عرفت فلا فائدة
فيه اذ لا ينفي تعدد القدماء اللازم من القول بزيادتها وقدمها ولا وجه لادخاله في
المسائل الاعتقادية لانه قول مع شناعته بلا فائدة والمسائل الاعتقادية لا بد ان يكون
ذوات فوائد من غير شناعة وانت تعلم ان هذا انما يتم اي انتفاء الفائدة ان القول بان الصفات
لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الذات انما يتم في الصفات المشتقة كالعالم مثلا فان العالم
مغاير للموصوف بحسب المفهوم وعينه بحسب الذات لانه محمول عليه ولا بد من اتحاد الذات بين
الموضوع والمحمول ولا يتم في ماخذها فان العلم مغاير للموصوف به ذاتا ومفهوما اما مفهوما
فظاهر فان مفهوم العالم ما يعبر عنه بدانا ومفهوم العلم ما يعبر عنه بدانش واما ذاتا فلان
ذات العلم عرض قائم بالعالم وذات العالم جوهر هو موضوع للعلم والمغايرة بينهما ظاهرة
بينة لا تخفى مستقلة بذواتها وفي اثبات ذوات مستقلة بذواتها قديمة كفر من وجهين

كان يكفر احد الطرفين اذ الشريعة قد وردت بكونه تعالى حيا عالما قادرا مريدا متكلما سميعا
بصيرا فيجب القول بحمل هذه المشتقات عليه سواء قيل بزيادة المأخذ عليه وقيامها به اولا
اذ لم يرد الشرع بواحد منهما فالتكفير يتعلق بمن لا يقول بحملها عليه لا بمن يقول بزيادتها وقيامها
به ولا بمن لا يقول بعدم زيادتها وعدم قيامها به كما يقول به الحكماء والمعتزلة بل القول
بهذا اليق بالتوحيد ولذا قالت الصوفية العارفون بالله وتوحيده به فهو عالم
متفرع على قوله متصف بجميع صفات الكمال ووجه التفريع ظاهر لان العلم من صفات الكمال ولذا
لم يختلف في اتصافه سبحانه بالعلم الا شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة ولا يعبأ بهم ومن
هنا ظهر الاختلاف في قوله متصف بجميع صفات الكمال وكذا الاختلاف لما كان من قوم لا يعبأ
بهم كان قبل في ذلك ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء فلا يرد عليه شيء عالم الغيب عالم
الملكوت سمي به لكونه غائبا عن الحواس والشهادة عالم الملك سمي بها لشهوده وحضوره
للحواس واما عقلا فللمتكلمين في اثبات علمه مسلكين احدهما ما ذكره من الاستدلال بافعاله
المتقنة على علمه وثانيهما انه قادر وكل قادر عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار
والقصد لا يكون بغير علم وانما لم يذكره العلامة لانه موقوف على اثبات القدرة وتلك
لم تثبت بعد كما سيجيء ذكرها المتقنة المحكمة وهي افعال خالية عن وجوه الخلل ومشتملة
على حكم ومصالح كثيرة ويحصل هذا الاستدلال ان افعاله تعالى من خلق السموات السبع والارضين
وخلق الانسان من الارض مشتمل في احسن تقويم افعال في كمال الاتقان دالة على كمال
علمه وحكمته واعترض عليه بوجهين الاول ما ذكره بقوله لا يرد الخ والثاني انه ان اريد
بكون افعاله متقنة انها موافقة للمصالح من جميع الوجوه فممنوع اذ لا شيء من مفردات العالم
ومركباته الا يشتمل على مفسدة متضمنة لخلل ويمكن تصوره على وجه اكمل كما هو عليه وان اريد
انها موافقة للمصالح من بعض الوجوه فمسلم لكن لا نسلم دلالتها على العلم اذ ما من فعل الا وهو
موافق للمصالح من بعض الوجوه ومع هذا هو صادر من غير علم كاحراق النار وتبريد الماء
فان اتقان الفعل بهذا المعنى ليس دليلا على الفاعل اذ لو كان دليلا عليه لكان مثل احراق

النار دليلا على علمها وليس كذلك وان اريد باتقان الفعل معنى غيرهما فهو امر ثالث لابد من
بيانه حتى يتكلم عليه واجيب بانا نريد بالاتقان كون الفعل على ما تشاهده عليه من الترتيب
العجيب والتركيب الغريب الذي تتحير فيه العقول والابصار ولا شك ان الاتقان بهذا
المعنى دليل على علم فاعله فانك اذا رايت خطا حسنا لم تشك في علم خطاطه فهذا العالم
الحكم الخط الاول وكل مخلوق كالحروف والكلمات الحسنة في هذا الخط الحسن فكيف تشك في علم خطاطه
اذا تاملت في حسن خطه وادركت جودة كتابته هذا اقول يمكن اختيار الشق الثاني وبيان
الفعل المتقن بهذا المعنى دليل على علم فاعله ويرفع النقض بفعل النار بان
لبالحل الاحراق فعلا للنار ليس يدل على علمها وانما هو فعل الله تعالى ويدل على علمه وحكمته لو اتقنه
للمصالح من بعض الوجوه فالنار بالحقيقة محل لظهور فعله الذي هو الاحراق لا انها
فاعلة للاحراق فلا نقض ولما علم هذا الجواب من جواب الايراد الاول الذي ذكره
العلامة لم يذكر العلامة هذا السوال لظهور جوابه مما ذكره اذ محصل ما ذكره ان نسج
بيت العنكبوت ليس فعلا له حتى يدل على علمه فلا يصلح لان يكون مادة النقض لقولنا الافعال
المتقنة تدل على علم فاعلها ومحصل جوابنا ايضا هو مثل هذا حيث قلنا ان الاحراق
ليس فعل النار حتى يدل على علمها وانما هو فعل الله فلا يصلح لان يكون مادة النقض لقولنا
الافعال المتقنة الموافقة للمصالح من بعض الوجوه تدل على علم فاعلها فافهم ❁ ولا يرد
محصل هذا الاعتراض نقض اجمالي يعني ان الدليل جار في الحيوانات المتقنة الافعال
كالنحل والعنكبوت والحكم بوجود العلم فيها غير جار اما جريان الدليل فيها فلان النحل
تعمل بيتا مسدسا متساوية الاضلاع من غير مسطر ومن غير فرجار بحيث يعجز عن مثله نحوه
العقلاء ففعله هذا متقن وكذلك العنكبوت ينسج بيتا بلعابه بحيث يتحير فيه جميع العقلاء
ففعله ايضا متقن واما عدم جريان الحكم فلان لا اتقان للنحل انه عالم وكذلك لا ايقان للعنكبوت
انه عالم اذ لا علم للحيوانات ❁ فانها اشارة الى جواب النقض ومحصله منع جريان الدليل
اي لا نعلم ان للحيوانات افعالا متقنة والافعال التي نشاهدها وان كانت متقنة

لكنها

لكنها فعل الله تعالى لا فعلها ولذا تدل على علمه وكون الحيوانات محلا لظهور تلك الافعال لا فواعل
لها ❁ على ان اشارة الى جواب اخر للنقض ومحصله منع تخلف الحكم اي لو سلمنا جريان الدليل
في الحيوانات ونقول ان لها افعالا متقنة فنمنع تخلف الحكم فيها اي نقول انها عالمة فافعالها
المتقنة فيها دلت على علمها فلم يتخلف الحكم فيها قوله في اثبات تخلف الحكم اذ لا علم للحيوانات
ولا اتقان للنحل ولا لغيره انه عالم ممنوع بل نقول صريح القران والحديث ناطق بانها
عالمة وقال للنحل على القول به واوحى ربك الى النحل الاية ولقوله تعالى والطير صافات
كل قد علم صلاته وتسبيحه لا غيرهما من الايات الدالة على علمها كقصة النملة والهدهد وحكاياتهما
لسليمان عم ما علما وقوله تعالى وعلمنا منطق الطير حيث يدل على علم الحيوانات ونطقها والتاويل
في مثل هذه الايات تبعيد للناس عن سواء السبيل ❁ نعم يسبق من دلائل الافعال
وما يسبق من دلائل القدرة اقوى وما يسبق من انه تعالى متصف بجميع صفات الكمال ومنها العلم
بغيره كليا او جزئيا والعلم بذاته ايضا كذلك فهذا مسلك تام في علمه تعالى بجميع المعلومات بخلاف
المسلكين الاولين لان الافعال المتقنة والقدرة العالية يدلان على العلم بالمقدورات
والمفعولات دون غيرها ولذا استدل العلامة على علمه بغيره من الافعال ثم قال واما
علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلم اقول هذا يدل على علمه
بذاته بوجه ما ولا يدل على انه عالم بذاته بالكنه قوله فان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته ان
اريد به الكنه فمم وان اريد به الوجه فمسلم ولكن العلم بالوجه لا يستلزم العلم بالكنه فلم يثبت
هذا المدعى لا يقال العلم بالشيء نفسه علم حضوري لا حصول فيه الوجه والكنه فانه حاضر بذاته
لذاته فهو عالم بالكنه لا غير لانا نقول لا نم ذلك اذ لو كان كذلك لكان كل واحد منا عالما
بنفسه كما هي بالكنه وليس كذلك اذ معرفة النفس من مفصل المعارف ولذا قال عم من عرف
نفسه فقد عرف ربه وقال الفضلاء في تفسيره فيتعذر معرفة الشيء نفسه بحق معرفة ربه ولا شك
ان معرفة الرب بالكنه متعسر بل متعذر كما قال الشيخ ● اعتصام الورى بمعرفتك ● عجز الواصفون
عن صفتك ● تب علينا فاننا بشر ● ما عرفناك حق معرفتك ● وبالجملة لو كان الحضوري كافيا

في معرفة النفس بالكنه لكان كافيا لمعرفة الرب كذلك وليس واعترض عليه بوجهين
الاول ان العلم بالشيء نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تغاير المنتسبين ولا تغاير
بين الشيء ونفسه فلو علم بذاته نفسه لزم ان تغاير نفسه وهو محال الثاني انه اذا لم يعلم نفسه
لم يعلم غيره لان العلم بالغير مستلزم للعلم بنفسه لما مر واللازم باطل لما عرفت انه عالم وامتناع
تحقق النسبة بين الشيء ونفسه واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان العلم نسبة بل نقول هو صفة
ذات نسبة فان قلت كونه صفة ذات نسبة ايضا يقتضي امتناع علم الشيء بنفسه لانه لا يكون
بدون النسبة وهي ممتنعة فيمتنع هو ايضا قلنا كون العلم صفة ذات نسبة يقتضي نسبة
بين الصفة وموصوفها وهذا ممكن وكذا يقتضي نسبة اخرى بينها وبين المعلوم وهذا
ايضا ممكن ولا يقتضي نسبة بين العالم والمعلوم وهذه هي النسبة الممتنعة لانها بين
الشيء ونفسه اذا كان عالما بنفسه ولئن سلمنا ان العلم نسبة فلا نسلم انه محال انتساب الشيء الى
نفسه نسبة علمية وكيف لا واحدنا عالم بنفسه فان قلت النسبة تقتضي التغاير ولا تغاير
بين الشيء ونفسه قلنا انها تقتضي التغاير الاعتباري وهذا متحقق بين الشيء ونفسه فانه
من حيث انه عالم غيره من حيث هو معلوم وهذه المرتبة من المغايرة كافية لتحقق
النسبة العلمية وعن الثاني بانه قد ثبت عدم المحال [?] في علم الشيء بنفسه وما ذكر من عدم علمه
بغيره موقوف على المحال انه [?] هذا فلا يصح قوله فاذا لم يعلم نفسه لم يعلم غيره فان قلت اذا علم
الله جميع المعلومات علم انه عالم بها لانه ايضا من المعلومات وهكذا علم العلم بهذا العلم فيلزم
التسلسل قلت علمه بالعلم وعلم العلم الى غير النهاية اجمالي لا تفصيلي فلا يلزم التسلسل المحال
فالعلم بنهج آخر والعلم في هذا النهج مسلكان الاول انه لو وجد وكل مجرد عالم بالمفهومات
الكلية واعترض على هذا بوجهين احدهما منع الكبرى وثانيهما النقض الاجمالي وهو انه
لو كان كذلك لكان كل انسان عالما بجميع المفهومات الكلية واللازم باطل فالملزوم مثله اما
بطلان اللازم فلان كل انسان جاهل بكثير من المفهومات الكلية واما الملازمة فلان نفس
كل انسان مجرد وكل مجرد عالم بالمفهومات الكلية والثاني انه لو تعقل ذاته واذا تعقل ذاته

عقل

عقل ما عداه اما انه عاقل ذاته فلانه مجرد والتعقل حضور الماهية المجردة عند المجرد وذاته
لكونه غير غايب عن نفسه حاضر عند نفسه فيكون عاقلا لنفسه عالما بنفسه والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ولما كان كل موجود معلولا له يكون عالما به واعترض عليه بانا لا نسلم ان التعقل
حضور الماهية المجردة عند المجرد بل هو شيء اخر كشف ولو كان كذلك لكان كل حس مدركا لنفسه
لان الادراك حضور الشيء عند المدرك والحس المدرك ليس بغايب عن نفسه بل هو حاضر عنده
فيكون مدركا لنفسه ولو سلمنا ان التعقل ما ذكر فلا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وانما يلزم ذلك اذا علم الشيء الذي هو علة وعلم انه علة لشيء اخر هو معلوله وعلم انه موجود
وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول اذ عند هذه يعلم وجود المعلول قطعا
لكن ما ذكر يدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته لانها حاضرة عنده ولا يدل على ثبوت
العلوم الاخرى اقول ولو دل على ثبوت العلوم الاخرى فلا يلزم منها الا العلم بوجود
المعلول ومن هذا لا يلزم العلم بكنه المعلول ولا العلم بجميع وجوهه وهذا هو المدعى لان
المدعى اثبات انه عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه ومن جميع الحيثيات وايضا يلزم مما
ذكر علمه بجميع الموجودات لانها معلولاته ويلزم من العلم بوجود العلة العلم بوجود
المعلول ولا يلزم منه علمه بجميع المعدومات فان قيل المعدومات الممكنة ايضا معلولات له ويلزم من
العلم بالعلة العلم بالمعلول قلنا لا نسلم انها معلولات له ولو سلمنا فنقول ما ذكرتم انه يلزم من العلم
بوجود العلة العلم بوجود المعلول لانه يلزم من العلم بالعلة مطلقا العلم بالمعلول مطلقا
ولو سلمنا ذلك فلا يلزم منه العلم بالمعدومات الممتنعة لانها ليست معلولات له فضلا عن ان يكون
معلولات له كانه فتامل المادية لان العلم حضور مجرد عند مجرد عندهم فلا يتصور
علم جزئي مادي عندهم وقد يكثر تشنيع الطوائف لتكفيرهم لنفيهم علم الله بالجزئيات
المادية فيكون جاهلا بها تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا واللزوم التناقض في قولهم
فانهم يقولون العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولما كان البارئ تعالى عالما بذاته التي هي علة
للجزئيات المادية وغيرها فيكون عالما بها وهذا ينافي قولهم انه لا يعلم الجزئيات المادية

بوجه جزئي قلت معنى هذا الكلام دفع التشنيع عن كلام الحكماء بان معنى ان
الاشياء توجد ذاتها ليست كلية ولا جزئية فان الكلية والجزئية تعرضان من الادراك
فان الشئ اذا ادرك بالعقل كان كليا وادراكه يسمى علما وتعقلا واذا ادرك بالحواس
كان جزئيا وادراكه يسمى احساسا ولما كان ذاته تعالى عالما بذاته التي هي علة للاشياء كلها و
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لا احساسا به كان كل شئ معلوما له سبحانه لا محسوسا
فثبت بهذا علمه بكل شئ من غير لزوم جهل وانتفع التناقض عن كلامهم لانهم لا يقولون
انه لا يعلم الجزئيات بل يقولون انه يعلمها ولكن لا يحسها فحصل كلامهم نفي الاحساس
عن الشئ المحسوس عنه وهذا ليس بكفر لان قولهم ان ثبت ان السمع والبصر صفتان غير العلم
يلزمهم الكفر والا فلا فانهم ولكن هذا الاحتجاج فانه من اهل الكلام من يقول برجوع
السمع والبصر الى العلم ومنهم من لا يقول به قال ان التشخص معناه ان التشخص داخل
في قوام الشخص كالفصل في قوام النوع والمتشخص متشخص بذاته فهو جزئي مادي لا يمكن
ان يدرك بالعقل فيلزمهم خروج الشخص عن علمه ومن هذا لزم الجهل والتناقض
ايضا لان الشخص معلول له لانه ملزوم لكن معلوما له لم يلزم من العلم بالعلة العلم
بالمعلول وان كان معلوما فيكون عالما بالجزئي من حيث هو جزئي قلت ليس مذهبهم
ان كون التشخص داخلا في قوام الشخص ليس مذهب الحكماء فهم لا يقولون بان التشخص
امر مادي داخل في قوام الشخص ليلزمهم ان كونه ماديا يوجب ان لا يكون معلوما له تعالى
وكونه معلولا له يوجب كونه معلوما له فيلزمهم التناقض والاعتراف بالجهل عليه تعالى
بل مذهبهم ان امتياز الماهية بنحو الوجود المقارن للاعراض وبالجملة الموجودات الخارجية
ليست الا الماهيات وعوارضها ان ادركت بالعقل كانت كليات وان ادركت بالحواس
كانت جزئيات والادراك الاول يسمى علما والثاني احساسا فكون الشئ متشخصا ليس
الا ادراكه بالحواس وكون الشئ كليا ليس الا ادراكه بالعقل فاندفع التشنيعان
لانه تعالى عالم بكل شئ لانه عالم بذاته وكل شئ معلول ذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

فانهم

فانهم فان قلت هذا اعتراض على ما قرر قبل من ان مذهب الحكماء ان علمه بالاشياء كلي ومحصله
انه فاعل بالاختيار وفعل الجزئي لا يصدر الا عن علم جزئي لان العلم الكلي لا ينبعث
عنه شوق جزئي لان نسبته الى الجزئيات على السوية فيكون له علم جزئي وهذا مناقض لما
قلتم من ان علمه كلي لا جزئي قلت ولذلك الحكماء ولان التصور الجزئي لا بد منه لصدور شوق
جزئي اثبتوا للافلاك وراء النفس المجردة نفسا انطباعية منها التصور الجزئي الذي هو مصدر
الشوق الجزئي فان المجرد لا يصلح لذلك اقول هذا الامر فحل لهذا الاعتراض لما مر من ان الاعتراض
تام بدونه لكنه ذكره لانه يلزم منه اعتراض اخر على كلام الحكماء وان لم يصرح به وهو ان الفاعل
بالاختيار لا بد له من تصور جزئي لصدور عنه شوق جزئي والباري كما انه فاعل بالاختيار
عندهم فيكون له تصور جزئي يصدر عنه شوق جزئي ولا شك انهما لا يصدران عن المجرد
ولذلك اثبتوا في الفلك نفسا منطبعة ليكون مصدرا لهما فلا بد للواجب ايضا مثل ذلك
وهذا مناقض لقولهم بتجرد الواجب قلت قد صرح بهذا اشارة الى دفع الاعتراض
الذي ذكره ومحصله انهم قالوا الشئ الذي لا مثل له من نوع كالشمس يصح صدوره عن رايه
كلي فالفاعل بالاختيار لا يلزم التصور الجزئي فاندفع الاعتراض فان قلت قد نقلت عن
العلامة الطوسي ان الراي الكلي لا يكفي للفاعل الجزئي وهذا مناقض للدلالة على كفاية
الراي الكلي قلت قد اجاب عن هذا بهمنيار في قوله ويمكن التوفيق بين الكلامين بان يقال
الكلي له معنيان احدهما ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة وان لم يشترك بالفعل
بين كثيرين والراي الكلي بالمعنى الثاني هو الذي لا يكفي في صدور الفعل عن الفاعل الجزئي
لا الراي الكلي بالمعنى الاول فاندفع التناقض لان الكافي هو الاول دون الثاني فان
قلت قولهم الفاعل الجزئي لا بد له من تصور جزئي ينافي قولهم ان علمه ليس بجزئي وهو
فاعل جزئي عندهم قلت التصور الجزئي في كلامهم بمعنى انه لا يكون مشتركا بالفعل بين كثيرين
لان لا يكون كليا والعلم الذي لا بد للباري في صدور شئ عنه مثل الشمس وغيرها هو علم
جزئي بمعنى انه غير مشترك بالفعل بين كثيرين وان كان تصوره غير مانع من وقوع الشركة

فهو كلي بهذا المعنى وجزئي بمعنى انه ليس كليا بالمعنى الآخر والعلم الجزئي بهذا المعنى يمكن صدوره عن المجرد
ولا يحتاج في صدوره الى نفس منطبعة فاندفع الاعتراض الآخر الذي مر في كلامنا من انه يلزم اثبات
نفس منطبعة للواجب وهو مناف لقولهم بتجرده لانه فان قيل كما ان العلم الجزئي بهذا المعنى لا يحتاج
الى نفس منطبعة فهذا وقد بقي هنا شيء وهو انه على هذا لم يثبت النفس المنطبعة في الافلاك
اذ التصورات الجزئية التي لا يحتاج الى نفس منطبعة كونها كلية يمكن صدورها عن نفوسها
المجردة فان قلت ان للافلاك افعالا جزئية تحتاج الى تصورات جزئية بمعنى ان يكون نفس
تصورها مانعة عن وقوع الشركة قلنا لا نم احتياج افعالها الى تصورات جزئية كذلك بل التصور
الكلي اي الغير المشترك بين كثيرين بالفعل كاف في صدور فعل لا مثل له من نوعه فيها كما
ان التصور الكلي كاف في صدور جوهر لا مثل له من نوعه كالشمس مثلا الا انه كان مراد هذا
الاعتراض اشار العلامة ههنا بقوله لكن بقي انه يمكن في الفلك تصورات جزئية للحركة
بحيث تنحصر في فرد فلا يثبت النفس المنطبعة هذا غاية توضيح الكلام في هذا المقام وقد
اشبعنا الكلام فيه لانه مطارح الاذكياء ومدارك الازكياء بشرط ان لا يكون
الصور العلمية قائمة بذاته تع لكن قد صرح في الشفاء بنفيه اي بنفي قيام تلك الصور بذاته تع
حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر او يتصور حقيقة ذاته بصورها
بل يفيض عنها صورها معقولة قال بعضهم حاصل هذا الكلام ان عقليته الاول وعلمه
بالاشياء ليس لاجل صور كثيرة فيه والا لبطل اصل من اصولهم وهو قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد اذ حينئذ يلزم ان يصدر عن المبدا امور كثيرة وليس لاجل ان اوجدها العقل
الاول في ذاته لانه فاعل لها ولا يجوز ان يكون الفاعل قابلا بل لاجل انه يوجدها في
النفس الكلية وهي اللوح المحفوظ بلسان اهل الشرع فعقليته لاجل فيضانها عنه فينفعل
ولا تنفعل وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة
العلم فحيث بين ان الحق كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي تكثرا في ذاته فسر العلم
بالتجرد عن المادة وحيث قرر انه جزء العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف

بالوصف

بالوصف جعله عبارة عن صفة ذات تعلق وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته ولغير ذاته ليس
الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية
المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور
كثيرة فيه كما بينا بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدا والخلاق للصور
المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد الاضافة وهو اي العقل اول اباه يكون عقلا
من تلك الصورة الفائضة عنه من حيث كونه عقلا وكل شيء يعقل من ذاته كل شيء قوله
يعقل من ذاته صفة لشيء وقوله كل شيء مفعول لقوله يعقل فانهم بهذا هو لفظ كلام الشفاء
مع كلام الشيخ في الاشارات يدل على ما يدل عليه في كلام الشيخ في الشفاء وهو ان علمه تعالى
بالاشياء فيضانها عنه فعلمه بها ليس صورة قائمة بذاته تع الا انه ذكر في الاشارات وهما وتنبيها نحوه
الوهم اعتراض على علم الواجب ومضمون التنبيه دفعه اما الوهم فهو ان الواجب لو كان عاقلا للمعقولات
فصور المعقولات لا تتحد مع الواجب وهي لا تتحد بعضها مع بعض فلا بد ان تتقرر تلك
الصور في ذاته تع وهذا مناف لوحدته واما التنبيه فهو ان المعقولات لا تتحد بعضها مع
بعض ولا تتحد مع الواجب ولا يلزم من تقررها في ذاته عدم وحدته فان الوحدة لا تنافي كثرة
الصور المعقولة المتقررة فيه فانه تع لا يتقوم بهذه الصور بل هي لوازمه ومترتبة عليه
ترتب المعلول على العلة وكثرة اللوازم والمعلولات لا تنافي وحدة العلة ثم ان الشارح
بعد تقرير الوهم والتنبيه قال لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته تع قول بكون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بان الاول موصوف بصفات غير اضافية ولا سلبية
فان الصور المعقولة المتقررة في ذاته قائمة بذاته تع فيكون صفات له وهي غير اضافية ولا سلبية
كما لا يخفى وقول بانه تع لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه لان الايجاد
لاجل التعقل والصور فاذن لا يكون تع موليا اي معلولا مباينا صادرا عنه بغير واسطة وبغيره
كما هي الذي لقواعد الحكماء اما في الثلثة الاول والثاني فظاهر واما في الثالث فانهم نصوا
بان العقل الاول صادر عنه تع بغير واسطة ثم قال ولا الخروج من هذه الى الاولى الا الغاء

ذهب طائفة من القدماء الى نفي علمه واثبت افلاطون المثل الافلاطونية وقالت ان ثبوت باتحاد
العاقل بالمعقول فرفوريوس من الاخرين ثم قال ولولا اني اشترطت في اول الكتاب ان لا تعرض
لذكر ما اعتقده فيما اجده حقا لقال اعتقده لبينت وجه التفصي من هذه المضايق وغيرها
بيانا شافيا لكن الشرط املك والعهد لكم ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير
في هذا الموضع الى شيء من ذلك فاشير اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك
اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته بذاته الى صورة لا محالة ان التعقل حصول الشيء
للعاقل وكان العاقل في تعقل ذاته يجوز ان لا يحتاج الا حصول صورة له غير صورته التي
هو بها هو كذلك يجوز ان لا يحتاج في تعقل ما يصدر عنه لذاته الا حصول صورة له غير صورته
التي هو بها هو فان حصول صورته التي هو بها هو كاف في تعقله كما يكفي حصول ذات العاقل
للعاقل في تعقله من غير حاجة الى صورة اخرى ودعوى الجواز لا يحتاج الى دليل وانما المحتاج
اليه هو عدم الاحتياج وان رد الطوسي لم يدع هذا ولو ادعى هذا يرد عليه ايضا انا لا نم ان
العاقل في تعقل ذاته غير محتاج الى صورة اخرى غير صورته التي هو بها هو بل يجوز ان يكون
تعقله له بصورة اخرى غير التي هو بها هو وما قيل من انه لو احتاج العاقل في تعقل نفسه
الى صورة اخرى غير صورته التي هو بها هو يلزم اجتماع المثلين ممنوع اذ لا نم اجتماعهما لعدم المماثلة
بينهما فان احدهما صورة خارجية اصلية والاخرى صورة ذهنية ظلية واذا عرفت
انه ما ادعى عدم الاحتياج الى صورة اخرى بل ادعى جواز عدم الاحتياج فلا يرد عليه ما
اورده العلامة اولا بقوله من ان هذا الكلام اقناعي من وجوه الاول ان ما ذكره من
انه لا يحتاج العاقل في ادراكه ذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراكه ما يصدر
عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين اذ قد عرفت ان دعواه جواز عدم
الاحتياج بين لا يحتاج الى البيان ودليل له واعتبر من تعقلك الخ هذا تنبيه على دعوى
الجواز ومحصله انك تعقل الشيء بصورته وتعقل الصادر منك بشركة غيرك بنفسها
لا بصورة اخرى بل تعقلها بنفس تلك الصورة كما تعقل ذاتك بنفس ذاتك واذا جاز لك

تعقل

تعقل ما يصدر عنك بالشركة بنفسه من غير حاجة الى صورة اخرى فكذلك يجوز ان يعقل الاول ما
يصدر عنه لذاته من غير شركة بنفسه من غير صورة اخرى فكما ان ذاتك عاقل ومعقول بالاعتبار في
الثلاثة وكذلك تلك الصورة الصادرة منك علم ومعلوم باعتبارين فكذلك الصادر الاول الذات
علم ومعلوم باعتبارين وهذا معنى قوله من غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة هذا وانت تعرف ان هذا الكلام يصلح لان يكون تنبيها على دعوى
الجواز لا يخفى نعم يرد على قوله ان الصورة الصادرة منك ان تلك الصورة ليست صورة صادرة
منك فان الصور العلمية للاشياء صادرة من العقل الفعال كيف ولو كانت صادرة منك وانت
قابل لها لزم ان يكون الشيء قابلا وفاعلا لها وهذا لا يجوز على مذهبهم لان الشيء لا يكون قابلا وفاعلا
لشيء واحد عندهم ولكن هذا الايراد لا يضر باصل التنبيه اذ محصله انه اذا جاز ان لا يحتاج
في تعقل ما يصدر عن غيرك الى صورة اخرى غير الصورة التي هو بها هو بل يكفي حصوله لك في
تعقلك اياها فكذلك يجوز ان يكفي حصول المعلول الاول للاول في تعقله مع ان حصول
المعلول للعلة الفاعلية اقوى واتم من حصول المقبول للقابل فان قلت يجوز ان يكون
الحصول على وجه ان يكون للقابل شرطا في التعقل دون الحصول للفاعل وان كان اتم
كما ان الحصول للقابل شرط للاتصاف وموجب له كحصول السواد للجسم فانه شرط لاتصاف
الجسم به وموجب له بخلاف الحصول للفاعل فانه مع انه اتم من حصوله للقابل لا يوجب الاتصاف
به ولهذا يوصف الجسم القابل للسواد بالاسود ولا يوصف الفاعل للسواد بالاسود قلت من المعلوم
ان الحصول للقابل ليس شرطا للتعقل فان العقل حاصل بدونه كما في تعقلك ذاتك فان
ذلك الحصول لذاتك معقول لك وليست ذاتك قابلة لنفسها فالحصول للقابل ليس
شرطا للتعقل بل الامر الموجب للتعقل هو حصول المعقول للعاقل وهذا موجود
للمعلول الاول بالنسبة الى الواجب على هذا ان كان ذلك عناية بان رد الطوسي ظهر لك انه
يندفع عنه الاعتراض الثاني الذي ذكره العلامة بقوله الثاني ان تعقل الصورة بنفسها
من غير احتياج الى صورة اخرى ليس بحاصل الصدور فانا اذا تعقلنا النفس الصورة بنفسها

مع انها صادرة عنه بمشاركة قابل الاول اذ لا احتياج العاقل في تعقل ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول اما بالصدور مع الحلول والا حلول للمعلول الاول
في الواجب تعالى عن ذلك لانا نقول تعقل الصورة بعلاقة الحصول للعاقل ولا شك ان المعلول
الاول مع الواجب علاقة الحصول فان المعلول الاول حاصل له بل حصوله له اتم واقوى من حصول
الصورة للنفس فمع اولا بان يكون معقولا للواجب من الصورة للنفس فافهم قوله ولا تظنن
هنا جواب سوال تقريره انه لا يلزم من عدم احتياجنا في تعقلنا للصورة العلمية الى صورة
اخرى عدم احتياج الواجب في تعقله للمعلول الاول الى صورة اخرى غير صورته التي هو هو
لجواز ان يكون كون المعقول حالا في العاقل شرطا في التعقل وليس المعلول الاول حالا
في الواجب وتقرير الجواب ان حلول المعقول ليس شرطا في التعقل لانك تعقل ذاتك مع غير
حلول ذاتك في ذاتك بل الموجب للتعقل وشرطه ليس الا حصول المعقول للعاقل وكونك
محلا لتلك الصورة شرط لحصول الصورة لك لا ان المحلية شرط للتعقل مطلقا ولا شك
ان المعلول الاول حاصل للواجب لانه حاصل عنه بذاته من غير توقف على شيء فحصوله
له مثل حصول ذاته لذاته فيكون كافيا في التعقل واذا عرفت ذلك ظهر لك ان بالعناية
شرع في الاعتراض الثالث الذي اورده العلامة على الشارح الطوسي بقوله الثالث
ان قوله لا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلنا اياها فانك تعقل ذاتك مع
انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذاتا
للعاقل او وصفا له لانا لا نم ضعفه قوله غاية الضعف لجواز ان يكون شرط التعقل
احد الامرين من كونه ذات العاقل او وصفا له اذ من المعلوم ان واحدا من الامرين
ليس شرطا في التعقل فان التعقل يتحقق بدونهما لانك تعقل الاشياء المباينة عنك وانها
ليست وصفا لك ولا ذاتك بل الشرط للتعقل والموجب له ليس الا حصول المعقول للعاقل
فان التعقل ليس الا حصول الشيء للمجرد ولا شك ان المعلول الاول حاصل للواجب المجرد كما
قوله فان حصلت هذا استرع على ما سبق من قوله ولا تظنن الخ اذا عرفت ان حصول الشيء

فيك ليس شرطا في تعقلك اياه بل عرفت ان شرطه وموجبه ليس الا حصوله للعاقل المجرد فان حصلت
تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل لا محالة ولا شك ان هذا التفريع
صحيح ظاهر الصحة فاندفع عنه الاعتراض الرابع الذي كان اورده العلامة بقوله الرابع ان قوله
فان حصلت تلك الصورة بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد ان يكون
مصادرة اذ قد عرفت انه ظاهر وليس مصادرة اذ معناه انه اذا حصلت تلك الصورة لك بوجه
اخر غير الحلول فيك حصل التعقل لان التعقل ليس الا حصول الشيء للعاقل المجرد واذا حصلت
تلك الصورة لك بوجه كان حاصلا للنفس المجرد فيكون نفسك عاقلة لها وفي هذا ليس مصادرة
كما لا يخفى قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
لان حصول الشيء لفاعله واجب وحصوله لقابله ليس بواجب فحصول الشيء لفاعله اقوى واتم من
حصوله لقابله ولا شك ان التعقل ليس الا حصول الشيء للمجرد فاذا كفى في ذلك حصوله للقابل المجرد
فلا شك انه يكفي في ذلك حصوله للفاعل المجرد فان هذا الحصول مع كونه حصولا للمجرد اقوى من
الاول فاذا كفى في تعقلك للصورة العلمية حصولها بنفسك المجردة لانها قابلة لها فلا بد ان
يكفي في تعقل الواجب للمعلول الاول حصوله للواجب المجرد لانه فاعله وحصول المعلول للعلة
الفاعلية اقوى من حصوله للقابل واذا عرفت ذلك ظهر لك اندفاع السوال الخامس حيث قال
الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله ان اراد ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله
للفاعل اوكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم ولكن لا نم ان الحصول على اي وجه
كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول للقابل وان كان
اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان شرطا للتعقل كما ان حصول
السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول
للقابل لا يستلزم الاتصاف ووجه الاندفاع انا نقول ان اراد به ما ذكر قوله فمسلم ولكن لا نم
ان الحصول على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو اي الحصول للقابل شرطا

للتعقل الى قلنا قد عرفت ان موجب التعقل ليس الا حصول الشيء المجرد فان التعقل عندهم حصول المجرد
للمجرد ولا شك ان المعلول الاول مجرد حاصل للواجب المجرد بل حصوله له اقوى من حصول الصور
العلمية للنفس فانه فاعل له والنفس قابل لها والحصول للقابل اضعف من الحصول للفاعل فاذا
كفى السبب الضعيف كفى السبب القوي لا محالة وقوله لجواز ان يكون الحصول للقابل مع كونه حصولا
ضعيفا شرطا للتعقل غير صحيح اذ قد عرفت ان الحصول للقابل ليس شرطا للتعقل لحصول التعقل
بدونه كما في تعقلك لذاتك وتعقلك للامور المباينة عنك ومن هذا ظهر لك ان قياس هذا على
كون الحصول للقابل شرطا للاتصاف دون حصول الفاعل له قياس مع الفارق فان الحصول
المطلق ليس شرطا للاتصاف بل الحصول للقابل بخصوصه شرط له ولو كان الحصول المطلق شرطا
لكان الحصول للفاعل ايضا كافيا للاتصاف وما نحن فيه ليس كذلك بل الشرط الموجب للتعقل ليس
الا حصول الشيء المجرد ولا يعتبر فيه حصوله للقابل والفاعل ولغيرهما لتعقلك لذاتك فانه لحصول
ذاتك لذاتك من غير قابلية وفاعلية هنا فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق ۞ فاذا حكم
بكون العلتين اي اذا حكم بوحدة العلتين اعني ذات الواجب وتعقله لذاته لان الواجب
في تعقله لذاته لا يحتاج الى صورة غير ذاته فاحكم بوحدة المعلولين اعني العقل وتعقله
له اذ قد عرفت ان الواجب في تعقله للعقل الاول لا يحتاج الى صورة غير العقل الاول فان
التعقل هو حصول الشيء المجرد والعقل الاول لكونه صادرا عن ذات الواجب لذاته حاصل له
فيكون معقولا له كالصورة التي حصلت لذهنك فانها معقولة لذهنك لانها حاصلة له
لكونها قائمة به فيلزم ان يكون العقل الاول معقولا للواجب من غير احتياج الى صورة
لانه حاصل للواجب كحصول الصورة لذهنك بل حصول العقل الاول للواجب اوكد
واقوى من حصول الصورة لذهنك فان الاول حصول للفاعل والثاني حصول
للقابل والحصول الاول اوكد واقوى من الثاني كما لا يخفى ولما عرفت ان ذات الواجب
علة للعقل الاول وتعقله لذاته علة لتعقله للعقل الاول يكون الذات وتعقل الذات
لذاته علتين ويكون العقل الاول وتعقل الواجب له معلولين وكان ان العلتين متحدتان

بالذات

60

بالذات فان ذات الواجب وتعقله لذاته ليسا موجودين متغايرين في الخارج بل ليس الا موجود
واحد هو الذات الغير المحتاجة في تعقلها الى صورة اخرى فكذلك المعلولان اعني العقل الاول
وتعقل الواجب له متحدان بالذات اذ لا موجود هناك غير العقل الاول يكون هو تعقل الواجب
للعقل الاول اذ قد عرفت ان الواجب في تعقله للعقل الاول لا يحتاج الى صورة غير العقل
الاول فان حصوله نفسه للواجب كاف في تعقله له فان التعقل هو حصول الشيء المجرد والعقل
الاول حاصل للواجب المجرد فيكون معقولا له من غير حاجة الى شيء اخر فالمعلولان اعني العقل
الاول وتعقل الواجب له متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كتغاير ذات الواجب وتعقله
له واذا عرفت ذلك ظهر لك وجه اندفاع الاعتراض السادس للعلامة الكاتبي حيث قال
السادس ان قوله اذا حكم بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود
من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول والعقل له شيئا واحدا انما يجب
اذ قد عرفت انه ليس تحكما يحتاج الى بيان بل حكم بين من كون التعقل حصول الشيء المجرد كما عرفت غير مرة
وما ذكره في اثبات كونه تحكما بقوله اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلاث التي لا تزيد
عليها في الخارج علة للمعلولات الثلاث المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه والعلل متحدة في الوجود
والمعلولات متباينة لا يثبت مدعاه فان الاعتبارات الثلاث وان كانت لا تزيد في المعلول
الاول لكونها متغايرة فان الاعتبارات الثلاث هي الامكان والوجود والماهية ولا شك ان هذه
الاعتبارات لتغايرها تقتضي تغاير معلولاتها وتباينها بخلاف تغاير الذات للذات فانه
ليس بتلك المثابة فيمكن ان يكون معلولا الذات متحدين في الوجود بخلاف معلولات الماهية والامكان
والوجود فافهم ۞ المعلول الاول هو العقل الاول ۞ والعقل الاول له اي تعقل الواجب له هو
للعقل ۞ شيء واحد في الوجود فان المعلول الاول هو العقل الاول وتعقل الواجب له هو
لا يحتاج الى صورة شيء اخر غيره لوجود المعلول الاول وعقل الواجب له متحدان في الوجود
۞ من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاخر المراد بالاول ههنا هو الواجب ۞
وان تصور لا فيه المراد بالثاني هو عقل المعلول الاول اي تعقل الواجب للعقل الاول ليس بتغاير

الاول في ذات الواجب لحلوله فيه بل بوجوده منه ﴿ فاذن وجود العقل الاول اي العقل الاول
﴿ هو نفس تعقل الاول اياه يعني وجود العقل الاول هو تعقل الواجب للعقل الاول فتعقل
الواجب للعقل الاول هو وجود العقل الاول من غير حاجة الى صورة تحل بذات الواجب
﴿ ثم لما كان مشتملا بحصول هذه ان الجواهر المجردة تعقل ما ليس معلولا لها بصور حالة فيها
وان تعقل الواجب الذي هو علة الكل وتعقل العلة يستلزم تعقل المعلول فيكون تلك الجواهر
عاقلة لجميع معلولات الواجب لكان الواجب عاقلا لتلك الجواهر والصور التي فيها من غير حاجة
لانطباع تلك الجواهر والصور بذات الواجب فيكون الواجب عالما بجميع الموجودات كليها وجزئيها فلا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فاندفع الى الكلام اللازمة على تقدير القول بكون علم
الواجب صورا قائمة بذاته اذ على هذا لا يلزم كون الشيء قابلا وفاعلا ولا يلزم ان يكون للواجب
صفة حقيقية قائمة به ولا يلزم ان يكون ايجاده لغيره بواسطة امور حالة فيه لان كل هذه المحالات
كانت ناشئة من قيام الصور العلمية بذاته تعالى ولم يقل الشارح بقيام الصورة به بل الصور العلمية
منها قائمة بالذات كالعقل الاول فانه صورة علمية للواجب وليست قائمة بالواجب وانما هي
قائمة بذاتها لانها اي العقل الاول هو قائم بذاته لا بالواجب ومنها قائمة بتلك الجواهر كالصور
العلمية القائمة بتلك الجواهر اذ قد عرفت ان علم ما ليس معلولا لها بقيام صورته بها
والاعتراض السابع في كلام العلامة اعتراض على هذا الكلام حيث قال السابع ان القول
بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية
وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يقتضي ان يكون علم الواجب متأخرا عن
تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها وهذا الاعتراض ايضا يمكن دفعه بالعناية
بان يقال ان اراد بقوله هذا ان تعقل الواجب صور الكائنات بواسطة حصولها في الجواهر
العقلية يقتضي ان يكون علم الواجب متأخرا عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور انه يلزم تأخر
علم الواجب تعالى عن تلك الجواهر تأخرا زمانيا فلا نسلم ذلك لان تلك الجواهر قديمة وعلومها
ايضا كذلك وان اراد انه يلزم تأخر علم الواجب تعالى عن تلك الجواهر ذاتا لا زمانا فمسلم ولكن

61

لا يلزم منه بل نقول يجوز تأخر العلم الواجبي عن شيء ذاتا كما يجب تأخره عن المعلوم على مذهب من يقول
ان العلم اضافة اذ الاضافة متأخرة عن المضاف والمضاف اليه ذاتا فان قلت الصور التي
في تلك الجواهر من حيث ذواتها ووجودها في نفسها علم للواجب ومن حيث ثبوتها ووجودها لتلك
الجواهر علم لتلك الجواهر وعلم الواجب ليست متأخرة عنها بهذا الاعتبار فيلزم تأخر علم الواجب
عن علم تلك الجواهر قلت تلك الصور العلمية باعتبار وجودها في حد ذاتها متأخرة عن وجود
تلك الجواهر لانها صادرة عنها كما قال الشارح من ان الصور العلمية التي تلك صادرة عنها فيلزم
تأخر علم الواجب عن هذه الجواهر فيكون هو كانه محتاج في علمه الى تلك الجواهر وهذا نقص على انا
نقول اذا كانت تلك الصور القائمة بتلك الجواهر علما للواجب فيكون علمه لا محالة موقوفا على قيام
تلك الصور بها وقيامها بها ليس الا علمها فيكون علم الواجب متأخرا عن علم الجواهر فالتأخر لازم لا محالة
فالجواب ما ذكرنا من منع استحالة التأخر بل الحق ان التأخر موجب احتياجه في صفة العلم الى
غيره وهذا ان كان نقصا فنعم لكن لا خلاص من النقصان فيكون نقصا واما لكن نقصا فليس بمستحيل
فانهم ﴿ على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة ليس مما قال فيلزم بل يلزم
من كلام الشارح ان الجزئيات المادية مرتسمة في الجواهر المجردة بل اللازم من كلامه ان الجواهر المجردة
عالمة بالجزئيات المادية ومن هذا لا يلزم ارتسامها فيها بمواد جاز ان يكون علمها بها بوجه كلي
لا بوجه جزئي نعم لو كان علمها بها بوجه جزئي لكان يلزم ذلك ﴿ الثامن محصل هذا الاعتراض انه
علم ان العقل الاول لو كان عين العقل الاول لم يكن صدور العقل الاول عنه بالاختيار
لان صدور الشيء بالاختيار موقوف على العلم فيلزم الدور او التسلسل قلنا لا نم ان صدور العلم
عن العالم لا يكون بالاختيار قوله لو كان بالاختيار فيلزم الدور او التسلسل قلنا مسلم وانما يلزم
ان لو كان الصادر بالاختيار موقوفا على العلم بل الصادر بالاختيار لا يكون الا مع العلم
والعلم الصادر بالاختيار مع العلم الذي هو نفسه ومحصله ان الصادر بالاختيار ان كان
غير العلم فهو يحتاج الى علم هو غيره وان كان هو العلم فهو لا يحتاج الى علم اخر غير نفسه بل يكفي
في صدوره بالاختيار ان العلم في صدوره بالاختيار لا يحتاج الى علم اخر كما ان الارادة في صدورها

بالاختيار لاحتياجه إلى الإرادة أخرى وكذلك القدرة في صدورها به لاحتياجه إلى قدرة أخرى وهذا
أحسن مما يقال من أن صدور القدرة والاختيار والإرادة ليس بالاختيار بل بالإيجاب لأنه
يلزم منه أن لا يكون فعل من الأفعال صادرا بالاختيار بمعنى صحة الفعل والترك لأن كل فعل
يتوقف على القدرة والعلم والإرادة وهي بأسرها صادرة بالإيجاب فيكون الصادر بها أيضا
كذلك ❁ بمحض الإيجاب قد عرفت أنه لو كان صدور الإرادة والعلم والقدرة بمحض الإيجاب
لزم أن يكون صدور الفعل الموقوف عليها بمحض الإيجاب لأنه يصدر عن أسباب صادرة بمحض
الإيجاب فتأمل ❁ للحوادث وجود أزلي في علم الله وتلك الحوادث غير متناهية وهي مترتبة كما اعترفت
به فلا يكون كما بينها العلامة بالبرهان الذي سبق في إبطال الترتب بين كل عدد غير متناه فيلزم
وجود أمور غير متناهية مترتبة في الأزل وهو محال بالتطبيق أقول أنت تعرف أن تقرير هذا
السؤال لا يحتاج إلى المقدمة التي مهدها بقوله إذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار
والأفعال الاختيارية مسبوقة بالعلم لأنه يكفي أن يقال إن للحوادث وغيرها وجودا في علم الله تعالى
في الأزل لأنه عالم بها في الأزل كما [illegible] بها في الأزل فيكون لها وجود فيه وهو محال
كما مر وأيضا إنهم قالوا العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والمعلولات غير متناهية فيكون موجودة
في علم الأول فقد ❁ قلت الحكماء أشاروا إليه سابقا من أنه يعلم بعلم البسيط الإجمالي جميع
الأشياء أقول إن أراد أنه بهذا العلم البسيط الإجمالي يعلم تفاصيل جميع الأشياء بأن يكون
هذا العلم البسيط صورة علمية لتفاصيل جميع الأشياء كما لا يتصور أن يكون صورة واحدة
في الرطوبة الجليدية إبصار الجميع المبصرات وإن أراد أنه بهذا العلم البسيط الإجمالي يعلم
الأشياء لا على التفصيل فيلزم جهله بالتفاصيل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ❁ فإن قلت
يحتمل أن العلم أيضا ممكن صادر عن الأول بالاختيار فلا بد أن يكون مسبوقا بعلم آخر وهو
أيضا ممكن صادر عنه بالاختيار فيلزم التسلسل أو توقف الشيء على نفسه أقول فإن المتكلمين
لا يقولون بإمكان العلم فإن الصفات عندهم ليست بممكنات بل هي واجبة فإن قلت
يلزم تعدد الواجب وهو محال قلت المحال أن تعدد الواجب القائم بذاته وهي ليست كذلك

بل هي قائمة بذاته تعالى وهذا وإن تعرف أن من قيامها بذاته تعالى يلزم احتياجها إلى الذات فتكون
ممكنة ❁ فيكون مسبوقا بالعلم قد عرفت أن العلم والإرادة والقدرة لو كانت أفعالا اختيارية
لاحتاج إلى سبق علم وقدرة وإرادة أخرى إذ كان الوجود وكونه موجودا لا يحتاج إلى
وجود آخر وإن كانت الأشياء في موجوديتها محتاجة إلى الوجود وكان النور في المنيرية لا يحتاج
إلى نور آخر ولكن الشمس والقمر محتاجان في كونهما منيرين إليه فكذلك الأفعال الاختيارية التي
هي غير هذه الثلاثة محتاجة إلى هذه الثلاثة وأما هذه الثلاثة فلا تحتاج إلى ثلاثة أخرى فإن ذواتها
كافية في كونها أفعالا اختيارية لأن الأفعال الاختيارية هي الصادرة بالقدرة والعلم والإرادة
أي لا يكون صدورها بدونها ولا شك أنه يصدق على هذه الثلاثة أن صدورها ليس بغير بأنفسها
❁ موجب بالنظر إلى ذاته أي بالنظر إلى صفاته مخالف لقاعدة المتكلمين من وجهين الأول
أن الصفات ليست معللة لأن العلة المحوجة [illegible] من الاحتياج وعلة الاحتياج هو الحدوث فقط
أو الحدوث والإمكان شطرا أو شرطا ولا حدوث للصفات فلا احتياج لها وإذا لا احتياج
فلا معلولية وثانيهما أن هذا لا يصح في القدرة لأن القدرة علة لكل صادر سواء كان بالاختيار
أو بالإيجاب فلا يصح صدور قدرته تعالى عنه لا بالاختيار ولا بالإيجاب لأنه يستلزم توقف الشيء
على نفسه أو التسلسل في القدرة ودعوى أن الآثار الاختيارية صادرة بالقدرة دون
الآثار الإيجابية غير مسموع فإن القدرة هو مبدأ الأثر فإذا أوجب للأفعال الاختيارية
من مبدأ غير ذات الباري يكون هو القدرة فكذلك لا بد للأفعال الإيجابية من مبدأ زائد
على الذات هو مبدأ الأثر بل نقول إذا جاز صدور بعضه بدون قدرة لم لا يجوز صدور
ذلك بغيرها ❁ فإن ذلك أي وجود الحوادث في الأزل مبين على أن بالذات فعلى هذا يكون
للأشياء وجودا آخر غير الوجود الخارجي وهذا هو الوجود الذهني فيثبت الوجود الذهني وهذا
أيضا مخالف لمذهب المتكلمين فإنهم ينكرونه ❁ لا يخفى عليك أنه لا يمكن مثل ذلك في المعلوم
الأول إذ ليس له وجودان أحدهما علمي صادر بالإيجاب والآخر خارجي صادر بالاختيار
كما ذكره الشارح وجوده الخارجي الصادر بالاختيار عين وجوده العلمي فحصل الكلام

ان الاعتراض بانه غير مندفع عن كلام الشارح وان كان مندفعا عن كلام المتكلمين بما ذكر هذا اقول
قد عرفت ان انه نزاعه عن المتكلمين ليس على قواعدهم لكن العلامة ما ارتكب متابعة قواعدهم
وانما ارتكب متابعة للحق سواء كان مطابقا لمذهب المتكلمين او الحكماء ويمكن ان يقال ان
الحكماء قائلون بانه موجب فما يصدر عنه لا بالاختيار الذين نقل عنهم اثباته
فما معنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك والافعال الاختيارية
بالمعنى الثاني مسبوقة بالعلم والقدرة والارادة لا بالمعنى الاول فالاعتراض ساقط عن
اصله عن كلام الشارح لانه يقول لا نم ان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار فلا تكون
مسبوقة بالعلم فان قيل مع قطع النظر عن صدورها بالاختيار يلزم ان تكون الحوادث
ثابتة في علمه في الازل والا لزم جهله بالحوادث وهو ممتنع فيلزم ثبوتها في علمه وهو ايضا محال
لانه يلزم ثبوت امور غير متناهية قلنا لا نم انه يلزم ذلك اذ قد عرفت ان هذا السؤال وارد مع
قطع النظر عن كون الممكنات صادرة عنه بالاختيار جار على لسان مذهب المتكلمين
قد عرفت انه ليس جاريا على لسانهم بالتمام فانهم لا يقولون بصدور الصفات عنه بالاختيار
وان كان يلزمهم ذلك كما مر وبعض الاجلة اي كون العلم واحدا ان الصورة العلمية واحدة
والمعلوم امور متعددة وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة اقول قد عرفت ان
كون صورة واحدة علما بالمعلومات المختلفة مشكل كان صورة واحدة منطبعة في الجليدية
ابصارا للمبصرات المختلفة مشكل وان قلت انها ليست علما بالفعل بالمعلومات المتعددة
المختلفة بل نقول انها علم بها بالقوة فيلزم الجهل بتفاصيلها بالفعل تعالى الله من ذلك
علوا كبيرا ويمكن ان يقال على تقدير زيادة العلم ان الموجودات الغير المتناهية موجودة
في العلم دفعة والحق الملازمة وصحة برهان التطبيق ونظاير من البراهين ايضا غير صحيح
وانت تعلم انه يلزم وجود امور غير متناهية دفعة في علمه كان نزع على ما ذكره العلامة الطوسي
قائم واما على مذهب القائلين بان علمه عين ذاته فينبغي ان تلك الموجودات في علمه
الا هو هل قائمة بانفسها او بذاته تعالى اقول ان كان مذهب الحكماء في علم الله هو ما ذكره

الشارح العلامة الطوسي فعلمه بالممكنات ليس عين ذاته فان علمه بالعقل الاول كما ذكر عين وجوده
في الخارج وعلمه بما سواه من المعلولات المعلولة للجواهر المجردة عبارة عن الصور التي في الجواهر
المجردة وهذا ايضا ليس عين ذاته بل عين تلك الصور كما تقرر فعلمه بذاته فقط عين ذاته
ويلزم على هذا كما عرفت وجود الحوادث الغير المتناهية دفعة في علم الله كما بينه وحققه
لا يعزب عن علمه شيء في الارض ولا في السماء فيكون جميعها موجودة دفعة في علمه وهي
غير متناهية مترتبة وقد ظهر من التطبيق بطلانه وان كان مذهب الحكماء ان علمه بالممكنات
بصورها القائمة به كما نقل عنهم فهذا ايضا ليس عين ذاته وليس ايضا مذهبهم لانه قول بزيادة
العلم وكونه صفة زائدة ويلزم قيام كثرة بذاته ويلزم ان يكون فاعلا وقابلا لامر ويلزم قيام
صور غير متناهية بذاته في الازل وقيامها بها دفعة واحدة وهي مترتبة فيلزم وجود
امور غير متناهية مترتبة مجتمعة الوجود وهذه كلها محالات وان كان علمه تعالى
بالممكنات بذاته بان يكون ذاته بمنزلة الصورة العلمية الثابتة باذهاننا فيكون في ذاته
صورة علمية لجميع الممكنات فهذا ايضا وان كان مشكلا كما مر لكن على هذا نقول ان الموجودات
في الوجود العلمي ليست قائمة بذاته ولا هي ثابتة بذاتها اذ وجودها العلمي ليس الا
العلم بها والعلم بها عين ذاته تعالى وليس لها ذات اخرى في الوجود العلمي غير ذاته وبالجملة
ان العلم بها كما هو عين العالم فكذلك عين المعلوم ولذا قيل ان علمه بالممكنات منطو
تحت علمه بذاته ومعنى الانطواء مثل ما يقال ان النواة منطوية على الشجرة والثمرة فكما
ان علمه بذاته تعالى منطو على علمه بذاته الممكنات وصفاتها فكذلك ذاته منطوية على ذات
الممكنات انطواء النواة على الشجرة فلا يلزم على هذا ما لزم على كلام الشارح الطوسي من
المحال من وجود امور غير متناهية مترتبة مفصلا دفعة واحدة في الوجود العلمي
وان كنت ذا دربة فقد اتضح الكلام حق الاتضاح فاطفئ المصباح فقد طلع الصباح
ونادى منادي الحق حي على الفلاح قلت على اصولهم لا باس بقيام الممكنات
بالوجود العقلي بذاته تعالى فيه ان معنى القيام عندهم التبعية في التحيز فلا معنى لقيام

شئ بذاته هو اذ لا تحيز له حتى يتبعه اخر في التحيز وان قلت القيام باختصاص الناعت فقيام الممكنات
بذاته يوجب ان يكون الممكنات مختصا به اختصاص الناعت ولا يكفي في ذلك العلم الا ان يقع قيام
الممكنات به عبارة عن قيام الصورة العلمية اعني العلم به اذ هو ناعت له ولذا قال لوجه ما
❀ ويمكن ان يذهب الى الاخير اي الذي ابداه هو ان يكون الممكنات حاصلة في ذاته تعالى
وليست بها اذ فرق بين الحاصل في العقل والقائم به ويجوز ان يكون الحاصل فيه غير قائم به ويمكن
حمل المثل الافلاطونية على هذا بمعنى ان المثل الافلاطونية عبارة عن الممكنات الحاصلة في
العقل الموجودة فيه من غير ان يكون موجودة في الخارج والبرهان انما دل على امتناع
وجود المثل الافلاطونية في الخارج ولم يدل على امتناع وجودها في الذهن اقول برهان
التطبيق لو تم دل على التناهي في الذهن ايضا لان الحوادث الغير المتناهية لو كانت صورها
موجودة في الذهن من غير قيام بها فلا محالة انها موجودة دفعة واحدة وهي مترتبة لكون
بعضها علة لبعض وايضا قد عرفت وجه الترتيب بين كل عدد غير متناهية كما في النفوس
الناطقة والتطبيق يدل على امتناع وجود موجودات مترتبة مجتمعة الوجود سواء كان وجودها
في الخارج او في الذهن وسواء كانت قائمة بالذهن او غير قائمة به من غير فرق ❀ وهذا
اقرب ما قيل ان العلم بالممكنات منطو في علمه بذاته فان علم الممكنات مباين لعلمه بذاته كما ان ذاته مباينة
لذواتها ولا معنى لانطواء مباين في ذات مباين اخر اقول قد عرفت ان معنى الانطواء ههنا ليس
هذا بل معنى الانطواء هو قولهم ان النواة منطوية على الشجرة وان النطفة منطوية على الانسان
ولا شك ان هذا المعنى صحيح يقبله العقل الصحيح وكما ان ذاته منطوية على ذوات الممكنات فانه
كلها ناشئة منه في الابتداء ويرجع اليه في الانتهاء كذلك علمه بذاته منطو على علمه بذوات الممكنات
وكذلك علمه بسائر صفاته منطو على علمه بسائر صفات الممكنات من القدرة والحياة والعلم وغيرها
ومحصل هذا الكلام وان كان يرجع الى محصل كلام الصوفية لكن كلام المحققين من الحكماء ايضا
عند التحقيق يرجع الى هذا فتامل ❀ وذلك لان كون العلم هذا دليل على نفي انطواء علمه
بذاته على علمه بالممكنات لان العلم بالعلة لا يمكن ان يكون عين العلم بالمعلول لان المعلول مباين للعلة والعلم بالامرين المتباينين لا يمكن ان يكون عين العلم بالاخر

❀ لا غير عن كونه خبرا لقوله ذلك اي كون العلم بالعلة عين العلم بالمعلول المباين له مع عدم حصول المعلول
وصورته لا غير عن كونه اقول قد عرفت خلوه عن الكون في قضية انطواء النواة على الشجرة بعد فنائها
وان كانا متباينين بعد حصول الشجرة من النواة لكن قبله فلا مباينة بينهما فيمكن ان يكون العلم
باحدهما عين العلم بالاخر في هذه الحال بل نقول لا شك ان في هذه الحالة العلم باحدهما عين
العلم بالاخر والى هذا اشار المولوي بقوله بالفارسية • چون ببی رنگی رسی کان داشتی •
موسی و فرعون دارند آشتی ❀ والنسبة للمعلول كما تنحل اليها العلة محصلا ان المعلوم من العلم
الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل ينحل الى العلم بالاجزاء وينفصل اليها كما ينحل الكل الى الاجزاء
وينفصل اليها والنسبة للمعلول كما تنحل اليها العلة حتى ينحل علم العلة الى علمها اقول قد عرفت ان من
المعلول ما ينحل اليه العلة كالنواة والشجرة فان النواة علة للشجرة وينحل اليها فكذلك يجوز ان ينحل
علمها الى العلم بالشجرة فافهم ❀ وايضا ذلك اقول هذا دليل على انطواء علم الواجب بذاته على علم الممكنات تقريره
ان يكون العلم باحد المتضايفين هو بعينه العلم بالاخر لان علمه بذاته عين علمه بالممكنات ومن
جملة الممكنات احد المتضايفين فيكون علم احدهما عين العلم بالاخر ولا يخفى بعده اقول قد عرفت
عدم بعده في معنى انطواء علم النواة في علم الشجرة كما مر غير مرة ❀ وفيه انه كونه اي كون العلم الحاصل
بالعلة سببا للعلم بالمعلول فلان العلم بها عين العلم بالمعلول فان السبب عين المسبب ❀ والظاهر
ههنا ذلك اي المطلوب ههنا ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول لئلا يلزم كثرة في صفاته تعالى ❀
ثم انهم ذكروا دليلا اخر على انه لا ينطوي علم الواجب بذاته على علمه بالممكنات وحاصله ان علمه بذاته
حضوري والمعلوم بالعلم الحضوري هو بعينه الصورة الخارجية فان العلم في العلم الحضوري
كما انه عين العالم فكذلك عين المعلوم فلو كان علمه بذاته هو عين علمه بالممكنات فيكون عين ذات
الممكنات ايضا فيلزم ان يكون ذوات الممكنات وذاته هو واحدة لان علمه بذاته عين ذاته وعلمه
بذاته عين علمه بالممكنات والعلم الحضوري عين المعلوم فيكون علمه بالممكنات عينها فيكون ذاته
عين الممكنات وهو محال اقول قد عرفت الجواب عن ذلك في قضية انطواء النواة على الشجرة فافهم
❀ فالحق ان محصله ان تكون المعلومات معلومة له بذواتها وهي بهذا الاعتبار علم الله وعلمه تعالى صادر عنه بالايجاب فليس العلم بهذا مسبوقا

الاعتبار وهذا الاعتبار متقدم على اعتبار بها الوجود الى رجحانها باعتبار وجودها الخارجي صادرة عنهم
بالاختيار ومسبوقة بالعلم لان الافعال الاختيارية مسبوقة به اقول فيه انه تعلقه بذواتها ان كان بحصول صورها
متفصلة في ذاته تعالى وقيامها بها فيلزم التكثر في صفاته ويلزم ان يكون محلا لصفات حقيقية فيلزم ان يكون فاعلا
وقابلا معا ويلزم وجود امور غير متناهية مترتبة مجتمعة في الوجود وقد ثبت بطلان الكل ذكره وان كان
بحصول صورها متفصلة في ذاته من غير قيامها بها كما قال به بعض المتاخرين من ان الموجود في الذهن
حاصل وغير قائم به فيلزم وجود امور غير متناهية دفعة مترتبة وهذا باطل بالتطبيق وان كان بحصول صورة
واحدة اجمالية فان كانت الصورة قائمة بذاته تعالى يلزم ان يكون له صفة حقيقية فيكون قابلا وفاعلا
وان لم يكن قائمة به تعالى فيكون تلك الصورة قائمة بذاتها فلا يكون صفة له ولا يكون علمه تعالى لان القائم
بذاته لا يكون نعتا لغيره وعلى التقديرين يلزم ان يكون صورة واحدة علما بمعلومات غير متناهية
بالفعل على التفصيل وهذا مشكل كما عرفت من ان صورة واحدة لا يكون الا مطابقا لمعلوم واحد
غير متناهية او يكون صورة واحدة علما لمعلومات غير متناهية على الاجمال فيلزم ان لا يكون الواجب
عالما بتفاصيل الاشياء وهذا نقص ومن هذا ظهر لك ان لا مخلص لاحد من ذلك ﴿ قادر على
جميع الممكنات باتفاق الحكماء والمتكلمين فان كل ممكن مستند اليه باتفاقهم كما مر والمعنى المتفق عليه للقدرة
بين الفريقين هو معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع بالنسبة
الى وجود العالم عند الحكماء وعند المتكلمين ممتنع وكذا مقدم الشرطية بالنسبة الى وجوده دائم اللاوقوع
عند الحكماء وغير دائم اللاوقوع عند المتكلمين ﴿ فهو قادر على جميع الممكنات بمعنى صحة الفعل والترك ﴿
لان المقتضي للقدرة هو الذات اقول فيه نظر من وجهين احدهما انا لا نسلم ان يقول لانا ان المقتضي
للقدرة بمعنى صحة الفعل والترك هو الذات فان ذاته لا تقتضي القدرة بهذا المعنى بل تقتضيها بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وثانيهما انه لو تم هذا الدليل دل على انه تعالى قادر على صفاته بهذا
المعنى ايضا لان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح لها هو الامكان وهي ممكنة فاذا ثبت قدرته
في البعض ثبت في الكل فيكون قادرا على صفاته كلها ولكنه ليس لانها قديمة والقديم لا يمكن صدوره
من ... القادر ... فان ... هو الى عدم الى الحادث والقادر ... كما تقرر ... الصفات ... فالمراد ... الدليل ... قلت لفظ الواجب بمعنى الواجب بالغير ... عليها اطلاق هذا

بحث القدرة

لا بمعنى الواجب بذاته المقابل للممكن فهي ممكنة حقيقية ولكن لا يطلق عليها لفظ الممكن على اصطلاح المتكلمين عليها
الممكن وفي هذه الكفاية لمن له دراية ﴿ وقد ثبت انه فاعل بالاختيار وقد ثبت في كلام الشارح انه تعالى فاعل بالاختيار
بالنسبة الى صفاته وليس فاعلا بالاختيار بالنسبة اليها فلا يثبت بذلك قدرته على جميع الممكنات بمعنى صحة الفعل والترك الذي
هو المدعى لان صفاته ممكنة وهو ليس بقادر عليها بهذا المعنى لانه موجب بالنسبة اليها لا بالاختيار ﴿ ولان العجز
عن البعض نقص ان اريد بالعجز عدم القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وان كان تاما وان اريد ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل فلا نسلم ان هذا نقص بل النقص هو العجز بمعنى عدم القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
بل عدم القدرة بمعنى صحة الفعل والترك هو الكمال في صفته تعالى فلا يتم ما ذكره ﴿ ولقوله وهو على كل شيء قدير ان
القدرة في هذه الاية بمعنى صحة الفعل والترك يصح الاستدلال بها على شمول القدرة لكن لا نسلم ان يكون القدرة
في هذه الاية بهذا المعنى كيف ولو كانت بهذا المعنى لم يصح عموم كونه تعالى قادرا على كل شيء بهذا المعنى فانه
ليس قادرا على صفاته بهذا المعنى لما مر من انه موجب بالنسبة اليها ﴿ قيل الاولى ان لا يعني الاولى ان يستدل في
اثبات امثال هذا المطلب بالدلائل السمعية لا العقلية فان العقلية لا يتم كما عرفت ﴿ قلت مقصوده هذا الكلام
انه لا يمكن الاستدلال على هذا المطلب بالدلائل السمعية فان صحة السمعيات انما يثبت باثبات الرسالة وانها
لا يمكن بدون اثبات شمول القدرة فلو اثبت شمولها بالسمعيات لزم الدور ﴿ والا لما كان على هذا
دليل شمول العلم لكونه تعالى عالما بذاته وبغيره من الممكنات والممتنعات فان قيل على ما ذكره يلزم ان يكون
قوله تعالى والله على كل شيء قدير ايضا دليلا لشمول القدرة كذلك اذ لا فرق في معنى الشيء في الايتين فيلزم ان يكون
سبحانه قادرا على نفسه وعلى الممتنعات ايضا كما لزم من هذا شمول علمه بكل شيء قلت الشيء في اية القدرة مخصص
بالقرينة اي الا قادر على كل شيء يصح ان يكون مقدورا فخرج بهذا الذات والممتنعات بخلاف الشيء في اية
العلم فانه عام لا قرينة على تخصيصه ولذا يقال ان العلم اوسع من القدرة لشموله للواجب والممكن
والممتنع بخلاف القدرة ﴿ صفة مغايرة للعلم والقدرة خلافا للفلاسفة وغيرهم فان الفلاسفة
يقولون الارادة هي العناية الازلية وعرفوا العناية بانها احاطة علم الواجب تعالى بالكل وبما
يجب عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان
الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الحق الاول هكذا قال ابن سينا ورؤساء المعتزلة يقولون الارادة علم بنفع في الفعل ويسمونه الداعي ... من نفى ان ... لان كل عاقل ... داعية

الشيء في الاية بمعنى المشيء فلا يشمل الصفات تامل

بحث الارادة

واعتقاده نفعا في الفعل او علمه به يوجب الفعل ولما كان الظن والاعتقاد في حقه تعالى محالا انحصر ان يكون
الموجب والداعي للفعل في حقه هو العلم وقال الكعبي ان الارادة امر عدمي وهو عدم كونه مكرها وقال
الكعبي هي في فعله العلم بما فيه المصلحة وفي فعل غيره الامر به اما الدليل على مغايرتها للعلم فلان العلم
بوقوع شيء معين تابع لوقوعه فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون وقوعه تبعا له والا لزم الدور
فالعلم لا يصلح لان يكون مخصصا وموجبا للوقوع وفيه ان هذا انما هو في العلم الانفعالي فانه تابع
للمعلوم ولا نم في العلم الفعلي فان المعلوم تابع له وعلمه تعالى من قبيل الثاني لانه قديم لا من قبيل
الاول لانه حادث يحدث بعد الوقوع واما الدليل على مغايرتها للقدرة فهو ما اشار اليه بقوله نسبة
الضدين الى القدرة سواء يمكن ان يقال ان ما ذكره ينتقض بدليلين على التغاير احدهما ان نسبة القدرة
الى وقوع الشيء ولا وقوعه على السوية فلا بد لاحدهما من مرجح وهو الارادة وثانيهما ان نسبتها الى
وقوعه في وقت معين على السوية اذ يجوز وقوعه في سائر الاوقات فلا بد لتخصيص الوقوع بواحد
منها من مرجح وهو الارادة ⊛ وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لكان ذاته محلا للحوادث فان قيل انما يلزم
هذا اذا كان المرجح صفة من صفات البارى ولم يثبت هذا بما ذكره اذ ما ذكره ليس الا انه لا بد من المرجح
ولا يلزم ان يكون المرجح هو الارادة من البديهيات ان الارادة صفة قائمة بالمريد فلو كانت
حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى كما اقول بقي هنا شيء وهو لا يلزم مما ذكره الا ان العلم والقدرة لا يصلحان
للتخصيص ولا يلزم من هذا ان يكون المخصص هو الارادة لجواز ان يكون غيرها من الصفات او غيرها
كالاستعدادات لا بد لنفي ذلك من دليل وايضا كون ذاته محلا للحوادث محتاج الى دليل
⊛ وايضا لاحتاجت الارادة الى ارادة اخرى انما يحتاج اليها اذا كانت الارادة على تقدير حدوثها امرا
اختياريا ويجوز ان لا يكون كذلك كارادتنا فان ارادتنا حادثة وهي ليست امرا اختياريا والا لزم
التسلسل قلت عدم كون ارادتنا اختيارية لانها ليست من افعالنا بل من فعل الله تعالى فينا
او من فعل العقل الفعال على مذهب الحكماء واما ارادته تعالى فهو فعله فلو كانت غير اختيارية لكانت
قديمة وان كانت اختيارية كانت حادثة محتاجة الى ارادة اخرى فيلزم التسلسل قلت لا نم انها لو كانت
غير اختيارية لكانت قديمة وانما يلزم ذلك لو كانت تامة الا وهو ممنوع لجواز ان يكون بشرط حادث [illegible] فلا يلزم التسلسل [illegible]

ان يكون هذا الترجيح الحادث بغير الارادة والمدعى اثبات التسلسل في الارادات كما لا يخفى فافهم ⊛ وهي شاملة
لجميع الكائنات لانه موجد لكل الممكنات اقول لو صح ما ذكره لزم ان يكون شاملة لصفاته تعالى لانها من الممكنات
كما مر في كلامه فيلزم ان يكون الواجب مختارا في صفاته وقد مر في كلامه خلاف ذلك فالاولى ان يقال
لانه موجد لكل الحادثات لئلا يلزم ما ذكرنا ⊛ قلت ولزم ان يكون محصول هذا الكلام ان الارادة
ان فسرت بامتثال الامر يلزم ان يكون العبد في المثال المذكور عاصيا لانه لم يمتثل الامر مع انه آت بما
يرضاه الامر وهذا بعيد في لا ابتلائه لانه اتى بما يوافق الرضا عاصيا وان فسرت بتحصيل المراد لزم ان يكون
العبد في المثال المذكور مطيعا لانه حصل المراد والحال انه لم يطع الامر وهذا ايضا بعيد فان المطيع
من اطاع الامر لا من خالفه ⊛ ويمكن ان يقال معنى ان الارادة امران امر شرعي وامر تكويني وقد تخلفا
كما في العصاة والكفرة فان كفر الكفرة وعصيان العصاة للامر التكويني لا الامر التشريعي فان الشرع
لم يامر بالكفر والعصيان وقد يتوافقان كما في المسلمين المعصومين والرضا انما يترتب على امتثال
الامر التشريعي لا على امتثال الامر التكويني ومن هنا ظهر الجواب عن دليلهم الرابع اذ يعلم منه ان
الرضا غير الارادة بل هو امر يترتب على الامر التشريعي الموافق للامر التكويني ولذا لم يصرح بالجواب
الرابع كما صرح بالجواب عن ادلتهم الثلاثة ⊛ مسئلة ذكر الكلام عقيب الارادة تنبيها على ان الكلام لا ينشأ
الا عن ارادة ولذا اخره عن العلم والقدرة فان الفرق بين الكلام والارادة لا يستوي [illegible] ⊛
صفة يوجب صحة العلم الاولى ان يقال صفة يوجب الادراك ليشمل حياة الحيوانات التي ليس لها علم الا
ان يقال بعلمها ايضا كما يشهد به قوله والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه ⊛ والارادة هذا
لا يحتاج اليه فان التعريف يتم بدونه واستدلوا على حياته تعالى بانه صفة توجب صحة العلم والارادة بانه
لو لم يكن اختصاصه بصفة توجب صحتهما لكان اختصاصه بهما ترجيحا بلا مرجح واعترض بانه على هذا
يلزم التسلسل لانه لا بد لاختصاصه بصفة توجب صحتهما من صفة اخرى والا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من
الانتهاء الى صفة يكون اختصاصه بها لذاته واذا جاز ذلك جاز ان يكون اختصاصه بصحة العلم
والارادة ايضا لذاته والاجماع على كونه حيا لا يوجب اثبات صفة توجب صحة العلم والقدرة لجواز
ان يكون الحي على معنى [illegible] كما تقول الفلاسفة ⊛ وهي صفة زائدة على العلم والارادة ثم عرضه انه لا سبيل الى اثبات صفة كذلك بالعقل والنقل اذ بهما لا يثبت ان الحياة صفة زائدة [illegible]

عليهما فانهما قد يفنيان ويبقى صفة الحياة كما في السكوت اذ لا علم ولا ارادة لو فرض الا ان السكوت
يتنفس تنفسا خفيا والتنفس حركة ارادية كما لا يخفى وللعلامة الطوسي في كون التنفس حركة ارادية
نظر بل هو يقول بانه حركة تسخيرية وتفصيل هذا مذكور في شرح القانون وغيره من كتب الطب
للدلائل السمعية بعضها العقلية ايضا فان السمع والبصر صفتان كماليتان للحي ومن الحي عليه انه
متصف بجميع صفات الكمال فيكون متصفا بهما وهذا الدليل موقوف على اثبات انهما صفتان
كماليتان للحي مطلقا وهو غير مسلم عند الحكماء ولا يشبهه شيء في الصفات انما قيد بذلك لان من العلماء
من لا شبيه له في ذاته فانه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته لان صفاته من العلم وغيره اعلى واجل
بل نقول صفاته من العلم والقدرة وغيرها جنس اخر غير جنس صفات المخلوقين والاشتراك بينهما ليس الا
في اللفظ فان علمه قديم ممتنع الزوال وغير متناه وغير مكتسب بخلاف علم المخلوقين فان علمنا
عرض ومحدث اقول علمه ايضا على تقدير كونه زايدا على الماهية وممكنا يكون عرضا لانه لا انحصار
الممكن في الجوهر والعرض وعلمه ليس بجوهر فيكون عرضا فلا يكون قوله في بيان التفرقة ان علمنا عرض
على ما ينبغي اذ ليس هو فصل في التفرقة بل يتوهم منه ان علمه ليس بعرض بخلاف علمنا وما يعلمه لا
لا يتعلق بكل الاشياء من جميع الوجوه بخلاف علمه فانه يتعلق بها من جميع الوجوه ولا مثل
له فان قلت قد قال الله تعالى ليس كمثله شيء وهذا يدل على ان له مثلا قلت الكاف زايدة ههنا فالمعنى
ليس مثله شيء ولو لم تكن زائدة فيلزم منه نفي مثلية الاشياء له ايضا اذ المعنى على هذا ان ليس مثل مثله شيء
واذا كان له مثل فيصدق على نفس ذاته انه مثل مثله اذ المثلية لا بد ان تكون من الجانبين فيكون
مثل مثله شيء وقد دلت الاية الكريمة على نفي مثل مثله فافهم قيل الند هو المثل في القوة
اقول لا شك ان المثل في القوة لا يكون الا واجب الذات لان الممكنات كلها اضعف
قوة منه لان العلة اقوى في بابه من المعلول فدليل التوحيد يشمل وجود نده تعالى
المثل هو المساوي في القوة اقول لا ريب في ان المساوي في القوة مع الله تعالى لا يكون الا
واجب الذات مثله لما مر من ان الممكنات كلها اضعف قوة منه فدليل التوحيد ينفي وجود مثله
ايضا هو الحق وبالمشاركة هو المشاركة في الحقيقة فقد عرفت ان برهان التوحيد ينفي المثل بهذا المعنى ايضا ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته هذا

الدليل

67

الدليل موقوف على اثبات كون الوجود والتعين عين الذات وهو غير ثابت عند المتكلمين فالاولى
ان يستدل على نفي المثلية بهذا المعنى ايضا بدليل التوحيد وقد يستدل بحمله انه لو كان له
مثل لكان احد المتماثلين واجبا والاخر ممكنا فان برهان التوحيد ينفي تعدد الواجب واذا كان
كذلك فالامكان والوجوب ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه فيكون كلاهما
ممكنا وواجبا وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب وهذا انت
تعرف ان برهان التوحيد وحده ينفي المثلية من غير احتياج الى سائر المقدمات اذ لا يمكن ان المثل
باي معنى كان لا بد ان يكون واجبا لذاته والا لم يكن مساويا في القوة ولا مشاركا له في الحقيقة وتعدد
الواجب محال بمقتضى البرهان فباقي المقدمات مستدركة ويمكن ان لا نعرف ببرهان التوحيد وبيانه
لو كان له مثل بمعنى المشاركة في الحقيقة لكان كل من المتماثلين ممتازا من الاخر بخصوصية بعد اتحادهما
في حقيقته الشخصية فيلزم التركيب في الواجب وهو محال وعلى هذا باقي المقدمات مستدركة وما على انه
مانع الدليل على امتناع تركيب الواجب مطلقا من الاجزاء العقلية ولا يلزم من هذا الدليل الا التركيب
الفعلي ولا شريك له ان قلت كان الاولى تقديم هذا الحكم على ما مر من الاحكام لانها كالمتفرع
عليه قلت اخره لانه دليل عليها مكانه قال لا شبيه له ولا مثل له لانه شريك له والشبيه والند والمثل
لاني انه من الشركاء كما عرفت غير مرة فافهم لا اله الا هو هذا دليل على حصر المعبودية ومنه حصر
الوجوب والخالقية اذ تعدد الوجوب والخالقية يستلزم تعدد المعبودية بالحق فان من كان واجبا
لذاته او خالقا للخلق فلا بد انه يستحق العبادة بالحق فتعددهما يوجب تعدد هذا وقد ثبت بالادلة
نفي هذا فثبت نفيهما ايضا وقد مر الاشارة الى الاول في دليل نفي المثل اقول لا يلزم من نفي المثل
على ما ذكره حصر وجوب الوجود فان المثل بالمعنى الاول لم يذكر نفيه دليلا واما المثل بالمعنى الثاني
فالذي ذكره في نفيه اولا هو انه لما كان الوجود والتعين عين ذات الواجب لم يكن له ماهية
كلية فلا يكون له مثل بمعنى المشاركة في الماهية وانت تعلم انه لا يلزم من هذا حصر وجوب الوجود
لجواز ان يكون واجبين غير مشتركين في الماهية مع اشتراكهما في وجوب الوجود بان يكون كل واحد
منهما وجودا خاصا وتعينا خاصا واجب الوجود يكون كل منهما موجودا من غير علة وما ذكره في نفي

الثلثة لا ولى على انتفى هذا وانما يدل على انتفيه لو كان هو مستلزما لان يكون للواجب ماهية كلية وهذا
لا يستلزمه فان تلك الوجوه كالوجوب والتعين عين الذات فلا يجوز اشتراكهما في الوجوب
لعدم اشتراكهما في الذات قلت الوجوب الذي هو كالوجود الذي هو والتعين الذي هو عين الذات
لا الوجود المطلق وكما يجوز الاشتراك في الوجود المطلق والتعين المطلق مع ان الذي هو
من كل منهما عين الذات فكذلك يجوز الاشتراك في الوجوب المطلق مع كون الذي هو عين الذات
والذي ذكر في نفي المثل ثانيا هو انه لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية فالوجود
والامكان ان كان من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه كل واحد وان كان من لوازم
الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب وانت تعلم ان هذا ايضا لا يدل الا على نفي الماهية الكلية للواجب ولا يلزم منه نفي
تعدد وجود الوجوب لجواز ان يكون واجبين ولا يكون لواحد منهما ماهية كلية لكون كل واحد منهما عين
وجوبه الذي هو كما هو عين وجوده الذي هو كما مر فقد عرفت من ذلك انه لا يلزم مما ذكر في نفي المثل حصر
وجود الوجوب في ذات واحدة فافهم ● وقد يستدل عليه بانه لو تعدد لكان مجموعهما ممكنا لافتقاره
ان اريد به ان مجموعهما واحد فلا نسلم ذلك بل مجموعهما واجبان ووحدتهما اعتبارية لا يحتاج الا علة غيرهما
فان كل كثير من حيث هو مجموع واحد لكنه لا يحتاج الى علة غير احاده وان اريد به ان مجموعهما موجودان
ممكنان فلا نسلم ذلك بل هما موجودان واجبان لا احتاجان الى علة لعدم امكانهما من هذه الجهة وانما
الامكان لهما من جهة وحدتهما وهي اعتبارية كما عرفت ولا يحتاج الى علة غيرهما ● والثاني هو حصر
الالهية ● في الاية اي قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا محصوله انه لو كان في السماء والارض
اله خالق غير الله لفسدتا اذ لو اراد احدهما خلقهما في وقت واراد الآخر عدم خلقهما فيه فان
تحصل مراد كل منهما او لا يحصل مراد واحد منهما او يحصل مراد احدهما دون الآخر ومن الاول
يلزم اجتماع النقيضين ومن الثاني يلزم ارتفاع النقيضين ويلزم عجزهما ايضا ومن الثالث يلزم
عجز واحد منهما وكل هذه اللوازم فاسدة وقد عبر عنها بقوله لفسدتا لان فسادهما لازم على كل
من هذه التقادير اما على الاول والثاني فظ واما على الثالث فلان عجز خالقهما عن خلقهما بعد
فسادهما لانا قد الفاقه ● وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفقا على خلق السموات والارض في وقت معين فلا يلزم الفساد

● ويمكن ان يقال هذا تقرير لهذا الدليل على وجه لا يكون اقناعيا وتقريره ان تعدد الاله
يوجب امكان التمانع وهذا محال وامكان المحال ايضا محال اما ان التعدد يوجب امكان التمانع فلان
كل واحد منهما فاعل مختار والفاعل المختار يفعل ما يشاء ويمكن ان يريد احدهما غير ما يريد
الآخر غيره واما ان التمانع محال فلما مر واما ان امكان المحال محال فهو بين لا يحتاج الى البيان وبما
ذكرنا يندفع ما قيل لا نسلم ان التعدد يستلزم امكان التمانع لجواز ان يكون ذاتهما متفقتين
لا اتفاق لان هذا ينافي الاختيار كما لا يخفى قوله فان منع استلزامه امكان التمانع بان
يقال لا نسلم ان التعدد يوجب امكان التمانع لجواز ان يتفقا في الارادة اقول قد عرفت
اندفاع هذا المنع بما ذكرنا قوله فالجواب انه لا نسلم اقول هذا الجواب دفع للمنع المذكور بطريق
تغيير الدليل لا بطريق اثبات المقدمة الممنوعة اذ محصوله ان التعدد يستلزم الفساد
لاستلزامه التمانع او امكان التمانع فهو بالحقيقة تسليم للشبهة على الدليل المذكور
وان كان يتضمن اثبات المدعى اعني اثبات قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا بدليل
آخر فالاولى ان يقال في دفع المنع ما قلنا فافهم قوله وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقا
وايضا يلزم ان يكون عاجزا ● لانا انما يلزم العجز اقول يعلم من هذه العبارات ان قوله
لانا نمنع على المقدمة القائلة بقوله وعلى الثاني يلزم العجز ويكون محصوله انا نختار ان
لا شيء منهما كاف ولا يلزم العجز وهذه المقدمة مع انها بينة لا يرد عليه المنع كما يجيء لكن قوله
بعد ذلك في قوله لانا نقول والملازمة بينة لا نسلم ان المنع مورد على ان قوله
لانا نجوز ان يكون منعا على كلتا المقدمتين فالاولى ان يقال لا نسلم لزوم اجتماع
المؤثرين التامين على معلول واحد ولا يلزم العجز وانما يلزم الاجتماع او العجز لو يكون
قوله لانا منعا على كلتا المقدمتين ويكون قوله لانا نقول جوابا مطلقا له على هذا
التقرير اذ على التقرير الذي ذكره لا مطابقة بينهما كما مر نعم لو اول ان تقرير المنع
على المقدمة الاولى فقط فان السند يناسبه ولا يناسب المنع على المقدمة الثانية
بان يقال نختار الاول قوله يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول قلنا لا نسلم لزومه لانه

استحالته فان القادرين على حمل خشبة قد يشتركان ويجتمعان على حملها فكما ان في هذا
ليس اجتماع موثرين تامين على معلول واحد فكذلك في خلق السموات والارضين يجوز
ان يجتمع قادران ويشتركان في خلقهما ولا يلزم اجتماع موثرين تامين على معلول واحد
او كما انه لا استحالة في اجتماع حاملين تامين على حمل خشبة واحدة مع قدرة كل واحد
منهما عليه فكذلك لا استحالة في اجتماع خالقين قادرين على خلق السموات والارضين
ولا يخفى ما في هذا المنع والسند من المكابرة الظاهرة لخلاف المنع على المقدمة الثانية اذ
السند لا يناسبه مناسبة ظاهرة فافهم قوله لا يصح السندية معناه ان اجتماع موثرين تامين
على معلول واحد صحيح واستحالته بينة لا يقبل المنع والسند الذي ذكر في اجتماع حاملين
على حمل خشبة واحدة مع كون كل واحد مستقلا في حملها لا يصلح للسندية فانهما ليسا
فاعلين مستقلين في حملها اذ نقص من قوة كل واحد منهما مقدار ما بالسوية في حمل
مجموع قوتيهما قوة فاعلة مستقلة لحملها فليس هنا اجتماع موثرين تامين على موثر واحد
اذ ليست قوة كل واحد منهما مستقلة في حملها لا نقص منها مقدار به كانت مستقلة
فافهم قوله وذلك لا يستلزم محذورا وكذلك لا يستلزم توارد علتين تامتين على معلول
واحد والا لم يمكن لهما حملها فان التوارد محال او نقول ولو استلزم ذلك فلا يفضي الى الوقوع
اذ الامر الواقع لا يكون محالا قوله وانما يلزم المحال لو اراد الاستقلال في الحمل وكذا انما يلزم
توارد العلتين التامتين على معلول اذا اراد الاستقلال وهو ممنوع فانهما ما ابرزا الا بارادة
حملها بالجمعية والاشتراك لا بالانفراد والاستقلال فافهم قوله ولكن يرد لا معين فان المعين انما يكون
للعاجزين والعجز نقصان تعالى الله عنه قوله ولا يحل في غيره ترك ههنا ما ذكر في المواقف من
انه لا يتحد مع غيره كما مر ذكره ولظهور بطلانه فان اتحاد الاثنين محال ولو امكن اتحاد
اثنين ما فلا شك انه لا يمكن اتحاد الواجب بممكن كما لا يخفى فافهم قوله لا بطريق حلول
الشيء في المكان من هنا يعلم انه حمل الحلول على المعنى اللغوي ليشمل الحلول الجسمي في المكان
لا على المعنى الاصطلاحي الذي لا يشمله فان الاصطلاحي منهما هو ان يختص شيء بالاخر

بحيث

بحيث يتحد الاشارة الحسية اليهما كالعرض مع المتلون لا الماء مع الكوز قوله ولا بطريق حلول
الصفة في الموصوف هذا شامل لحلول الاعراض في الاجسام ولحلول الصورة في الهيولى
فان الصورة صفة للهيولى لان اختصاصها بها اختصاص ناعت قوله اما الاول فلتنزهه
عن المكان والحيز فانهما لا يكونان الا لذي بعد منقسم الى الاجزاء وهو منزه عن الانقسام
والتجزية فانهما من علامات الاحتياج وهو منزه عنه لكونه هو علة الكل ولا علة له قوله
واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب فان كل صفة محتاجة الى الموصوف واعلم
ان الاول ايضا مستلزم للاحتياج من وجهين اما اولا فلما عرفت من انه مستلزم للتعدد
والانقسام الى الاجزاء المستلزمة للاحتياج اليها واما ثانيا فلان كل ممكن وان لم يكن
محتاجا الى المكان خاص فهو محتاج الى المكان ما والاحتياج على الله تعالى محال سواء كان الاحتياج
الى المكان خاص قوله وهذا احق لا على ما في المواقف انها ثمانية اولها اتحاد ذاته هو مع نفس
المسيح وثانيها اتحاد ذاته مع بدنه وهذان الاحقان لان بطلان بطلان الاتحاد وثالثها
حلول ذاته في بدن المسيح ورابعها حلول ذاته في نفس المسيح وخامسها حلول صفاته في نفس
المسيح وسادسها حلولها في بدنه وبطلان هذه الاربعة ببطلان الحلول واعلم ان الاحتمالين
الخامس والسادس لا يبطلان بما ذكر من الحلول فانهما يستلزمان الاحتياج في صفاته وقد ثبت
بطلان احتياج صفاته الى غيره انما الثابت بما ذكر بطلان احتياج ذاته تعالى الى غيره والاحسن
هنا من ذلك بل بطلانهما ببطلان انتقال الاعراض فان صفاته على تقدير زيادتها تكون
اعراضا كما ذهب اليه الشيخ الاشعري والانتقال على العرض محال فيستحيل ان يحل صفاته هو
في بدن المسيح او في نفسه لاستلزامهما انتقال العرض والسابع انه تعالى اعطى المسيح قدرة
على الخلق والايجاد وهذا باطل بان القدرة على الخلق والايجاد للخالق تعالى كما مر والثامن
وهو الاخير هو انه خص المسيح بالمحبة وسماه ابنا تشريفا وتعظيما كما سمى ابراهيم
خليلا وهذا هو الحق ان ذهبوا اليه واعلم ان في الاحتمالين الاولين احتمالين اخرين
وهو ان يتحد صفاته هو مع بدن المسيح او مع نفسه لكن لكثرة ظهور بطلانهما لم يعدهما

من الاحتمالات لا امكان العقل لا نذهب اليهما فلا يكونان من الاحتمالات فافهم قوله وما نقل
عن بعضنا هو جواب سؤال اما السؤال فهو ان كلام عيسى يدل على الحلول حيث قال انا في
الاب والاب في وكلامه حيث قال من رأني فقد رأى الاب اي الله يدل
على الاتحاد كما لا يخفى على عدم العناد واما الجواب فهو ان امثال هذه الكلمات من المتشابهات
التي ترد بالدليل العقلي الى المحكمات وامثالها في القرآن كثيرة مثل قوله الرحمن على العرش
استوى فانه يدل على الحلول في المكان وكذا قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله
فانه يدل على الاتحاد وبالدليل العقلي يظهر تأويله ورده الى المحكم كما هو مشهور في كتب
التفاسير قوله لم يريدوا بالحلول معناه بل ارادوا به الظهور في شيء وهذا مثل ما ينقل من
الصوفية فانهم يقولون ان الاشياء مظاهر للحق كالمرآة ومجالي له لا انه تعالى حال فيها تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فقولهم بالحقيقة نفي الحلول واثبات الظهور فهم ايضا ليسوا من النافين في هذه
المسألة كما زعم المصنف في المواقف حيث عدهم وغلاة الشيعة من النافين في هذه
المسألة قوله ولا تقوم بذاته حادث اي موجود بعد ان لم يكن فالسلوب والاضافات
لعدم وجودها ليست منه قال في المواقف الصفات على ثلثة اقسام احدها حقيقية
كالسواد والبياض والوجود والحياة وثانيها حقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة
وثالثها اضافية محضة كالمعية والقبلية والصفات السلبية من عدادها والاقسام
اربعة ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا واما القسم الثاني فانه
لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه هذا وانت تعرف مما مر في كلام العلامة ان لا يصح
لقدم العلم من غير قدم تعلقه فان العلم اذا لم يتعلق بالمعلوم لم يكن المعلوم
معلوما ولا يمكن ان تعلق العلم يتغير فمن تغيره يلزم تغير العلم القائم بذاته فانتقض
قوله لا تقوم به حادث بذلك اللهم الا ان يجعل تعلق العلم ايضا في الازل ولا يتغير
فافهم قوله لان ما تقوم الا ان كل ما يقوم به لا بد ان يكون من صفات الكمال لانه
غيرها من صفات النقص وهو سبحانه منزه عنها فيه انه يجوز ان يكون صفة لا يكون

صفة الكمال ولا من صفات النقص ولا هو اشار بقوله وهذا انما يتم كما حكي قوله
فلو كان حادثا اي لو كان ما يقوم به الواجب حادثا لكان الواجب خاليا عنه في الازل
وهو صفة كمال فيكون خاليا من صفة من صفات الكمال فلا يكون متصفا بجميع صفات
الكمال وقد مر انه متصف بجميع صفاته فظهر لك ان هذا الدليل تم من غير المقدمة التي
ذكرها العلامة بقوله والخلو عن صفة الكمال نقص فافهم لكنه يرد عليه انه انما يتم اذا
لم يجز ان يكون صفة كمالية في وقت وغير كمالية في وقت اخر كالاحسان مثلا فانه في وقت
صفة كمال وفي اخر صفة نقص ولذا قالوا وضع الاحسان في غير موضعه ظلم فحينئذ لا يلزم
من خلوه من صفة كانت كمالية في وقت ان لا يكون متصفا بجميع صفات الكمال لجواز
ان يكون متصفا بالجميع وهو سائر الصفات الكمالية فتدبر قوله وهذا انما يتم اذا لم يكن صفة
لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها هذا اشارة الى منع على المقدمة الاولى اعني قوله ان
ما يقوم به لا بد ان يكون صفة كمال اي لا نسلم ذلك وانما يتم اثبات ذلك ان لو صح ان لا يكون
كمالا ولا يكون نقصا لانا نقول بجواز ان يكون صفة لا يكون صفة كمال ولا نقص كما مر فاذكره
سند والمنع محذوف يدل عليه السند وما ذكرنا منع على المقدمة الثانية التي ذكرناها من انه
اذا كان خاليا عنه لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال اي لا نسلم ذلك لجواز ان يكون خاليا
عنه ويكون متصفا بجميعها لان هذه الصفة كانت كمالا في وقت دون وقت فخلو
الموصوف عنها في وقت اخر لا يستلزم ان لا يكون موصوفا بجميعها لانه موصوف
في هذا الوقت بجميع ما هو صفة كمال فيه فافهم قوله وارد على هذا انه انما يكون الخلو
عن صفة الكمال نقصا هذا اشارة رد لا منع على المقدمة الاخيرة اعني قوله والخلو عن صفة
الكمال نقص اي لا نسلم ان الخلو عنها نقص وانما يكون نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا
بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع الكمال المتعاقب
افراده من الازل الى الابد فما ذكر سند للمنع المحذوف اقول قد عرفت ان المدعى تم
بدون هذه المقدمة فمنعها مما لا يضر على انا نقول قد ثبت انه موصوف بجميع افراد

صفات الكمال فلو زال عنه صفة من صفات الكمال لم يكن في وقت الزوال موصوفاً
بجميعها اذ من جميعها هذه الصفة الزائلة ولا يرد على هذا الا امر فانه ش واجيب عنه
بانه محصل الجواب انه اذا كان كل فرد من افراد نوع كمال حادثاً كان نوع هذا الكمال
حادثاً فيلزم خلو الواجب عنه والخلو من نوع الكمال نقصان كما لا يخفى فان قلت انه انما
يلزم النقصان لو لم يتصف بنوع كمال آخر ومع جواز اتصافه بنوع كمال آخر يكون زواله
شرطاً لحدوث نوع هذا الكمال قلت اتصافه بالنوع انما يكون باتصافه بافراده واذا
كانت حادثة كان النوع ايضاً حادثاً وهكذا الكلام في كل نوع فيكون كل الانواع
حادثة فيلزم خلو الواجب في الازل عن جميع انواع الكمال وهو نقصان وبطلانه لا يحتاج
الى بيان اقول هذا البرهان موقوف على اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اذ لو جاز
انعدام القديم لا يلزم خلو الواجب عن كل نوع من انواع الكمال لجواز ان يكون متصفاً
بنوع قديم في ضمن فرد قديم واذا زال هذا الفرد ويحدث بدله فرد آخر باق الى الابد او غير
باق لكون ذاته محلاً للحوادث ولا يلزم خلوه عن جميع انواع الكمال ولا عن جميع افراد
نوع كمال واحد لجواز ان يتصف من الازل الى الابد بفردين من نوع كمال واحد
لكن يكون فرد منهما حادثاً ابداً والآخر زائلاً لابد لنفي هذا الاحتمال من دليل ومنع
ما ذكره من الفساد فافهم ش وانت خبير بفساد ذلك لما سلف من انه لا يلزم من حدوث
جميع افراد نوع حدوثه كالحركة فان افرادها كلها حادثة والحركة قديمة بتعاقب افرادها
من الازل واذا جاز وجود نوع في مدة شهر بتعاقب افراده في الشهر مع بقاء كل
من افراده اكثر من ساعة فليكن كذلك يجوز قدم نوع بتعاقب افراده مع عدم قدم واحد
من افراده ولا فرق بين هاتين الصورتين الا بكثرة الزمان وقلته ش والمراد
بالحادث هنا الصفات الحقيقية اي المراد من قوله انه لا يقوم بذاته حادث انه لا يقوم
بذاته صفة حقيقية حادثة فان حدوثها يستلزم خلو الواجب عنها والخلو عنها نقصان
واما حدوث الصفات الاضافية او السلبية فيستلزم خلوه عنها وهذا ليس بنقصان

فان الخلو من الرازقية مع عدم المرزوق ليس بنقصان انما النقصان هو الخلو عنه مع
وجود المرزوق ش لان هذا الدليل جار في الصفات الاضافية والسلبية بهذا انتقض اجمالاً
مضمونه انه يدل على امتناع حدوث الصفات الاضافية والسلبية مع انها حادثة فالدليل
جار فيها والحكم متخلف عنها ش لانا نقول مضمونه منع جريان الدليل في الصفات الاضافية
لانها ليست صفات كمال فالمقدمة الاولى اعني قوله انها صفات كمال ممنوعة فان قلت الصفات
الاضافية والسلبية اذا لم تكن صفات كمال لم يكن اتصاف الواجب بها لان صفاته تع
كلها صفات كمال قلنا الاتصاف بها في وقت كمال وفي وقت آخر ليس بكمال الا ترى ان الاتصاف
بالرازقية في اوقات وجود المرزوق كمال وليس بكمال في اوقات عدم المرزوق فدار عدم جريان
الدليل فيها على استواء ومن هذا ظهر لك ان الصفات الحقيقية ان جاز ان يكون في وقت كمالاً
دون وقت آخر فلا يجري الدليل ولا يتم فيها ايضاً فلابد لاتمام الدليل فيها من اثبات ان
الصفات الحقيقية لا يمكن ان يكون في وقت كمالاً دون وقت آخر كما لا يخفى واما في الصفات
السلبية فالدليل وان كان جارياً فيها لكن الحكم بامتناع الحدوث غير متخلف عنها لانها قديمة
غير حادثة ش وما قاله اشارة الى الاعتراض على قوله ان وجود العالم في الازل ممتنع يعني ان
وجود العالم في الازل ممكن لا ممتنع لان امكانه ازلي وازلية امكانه يستلزم امكانه في الازل
فهذه معارضة لكونه اقامة دليل على خلاف المقدمة المذكورة ش لم يلتفت الى دفع
هذه المعارضة بمنع المقدمة المذكورة فيما يعني لا نم ان ازلية الامكان يستلزم امكان
الازلية واعترض عليه بعض افاضل المتاخرين باثبات المقدمة المذكورة بدليل وهو ان
امكان الشيء اذا كان امراً مستمراً ازلياً لم يكن هو في ذاته مانعاً عن قبول الوجود في شيء
من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امراً مستمراً في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته
من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به لا بدلاً فقط
بل ومعاً ايضاً وجواز اتصافه به في كل منها معاً هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في
جميع اجزاء الازل بالنسبة الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية ش ربما

امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي فان الحادث ممكن ازليته بالنظر
الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث
امكانه ازلي وازليته ايضا ممكنة واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود
اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده في الخارج فالمجموع من حيث انه
مجموع ممتنع لا ممكن فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه
قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبر
بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد
عرفت حالهما وان اخذت ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يكن هناك امكان ذاتي
انتهى كلامه بعبارته واعترض عليه بوجهين الاول بالنقض الاجمالي والثاني بالنقض
التفصيلي اما الاول فلانه لو تم هذا الدليل لدل على امكان ازلية اجزاء الحركة وامكان
ازليتها يستلزم امكان اجتماعها ويلزم من هذا امكان وجود الحركة مع تحقق الاجزاء مع انها
غير متحركة ومحصله ان الدليل جار في اجزاء الحركة الغير المجتمعة والحكم اعني امكان ازليتها
متخلف عنها فانها ليست ممكنة الوجود في الازل اذ لو كانت ممكنة الوجود لكان تحقق فيه واجتماعها
فيه لان الحركة غير قارة بالذات ورد هذا النقض بان الحركة الغير القارة هي الحركة بمعنى القطع وهي
امر غير موجود في الخارج وكذا اجزاؤها غير موجودة في الخارج بل الحركة بمعنى القطع امر يرتسم
في الوهم والخيال ولا لاجزائها وجود في الخارج فلا يجري الدليل فيها فاندفع النقض بها بل الموجود
في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر بسيط لا اجزاء له فلم يمكن ان يجري الدليل فيه وينتقض به
فان قلت الحروف الآنية التي تعرض للاصوات عند انقطاعها كحروف الآن للزمان والنقطة
للخط موجودة في الخارج لكونها مسموعة وليس لها امكان وجود في الازل اذ لا يمكن وجودها
الا في الآن لامتناع استمرار وجودها فانتقض الدليل بها لان امكانها ازلي وليس لها امكان
~~وجودها في الازل قلنا لا نم امتناع استمرار وجودها فانتقض الدليل بها لان امكانها ازلي وليس~~
لها امكان وجود في الازل قلنا لا نم امتناع استمرار وجودها لذاتها والنقض انما يتم

اذا ثبت ان امتناع استمرار وجودها لذاتها لا لسبب الغير وهذا لم يثبت فلم يتم النقض فتأمل
واما الثاني فلان المقدمة المذكورة في قوله اذا جاز اتصاف الشيء بالوجود في كل جزء من اجزاء
الازل يجوز اتصافه في كل جزء منها لا بدلا فقط بل ومعا ممنوعة لجواز ان يجوز اتصاف الشيء بالوجود
في كل من اجزاء الازل على سبيل البدل ولا يجوز اتصافه به في كل منها معا فان معنى امكان
الشيء ليس جواز اتصافه بجميع انحاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بالوجود بوجه ما في الجملة ويكفي لصدقه
اتصافه بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل على سبيل البدل وهذا هو ازلية الامكان ولا يلزم
من ذلك جواز اتصافه بالوجود في كل جزء من اجزائه معا وهذا هو معنى امكان الازلية فازلية
الامكان لا تستلزم امكان الازلية فلا يثبت المدعى لورود المنع على مقدمة معينة منه وهذا
هو النقض التفصيلي وهو غير مندفع فتدبر فان هذا من مزلة اقدام الفكر (قوله) ولا يتحد بغيره
ذكر هذا الحكم في المواقف مع قوله ولا يحل في غيره وهو الاولى لانه انسب ولا مناسبة ههنا للوسط
للحكم المذكور اعني قوله ولا يقوم به حادث بينهما الا ان يقال نفي الاتحاد باحد المعاني الثلاثة
انما يثبت بامتناع قيام الحوادث به فافهم (قوله) فلا مرية في استحالة الاتحاد بالمعنى الاول في حق
كل شيء ممكنا كان او واجبا (قوله) واما الثاني اعني فلان الاتحاد بالمعنى الثاني ان يكون الواجب جزءا
من ماهية حقيقية يحصل منه كان ومن غيره كجزئية التراب للطين الذي يحصل منه ومن الماء
وقد تقرر ان الاجزاء الخارجية للماهية الحقيقية التي لا يكون وحدتها اعتبارية لا بد ان يكون كل
منها محتاجا الى الآخر من وجه لامتناع حصول الماهية الحقيقية من الامرين والحجر الموضوع تحته
لعدم الاحتياج بينهما فيلزم احتياج الواجب الى غيره من وجه وهذا ينافي الاستغناء من كل الوجوه
واحتياجه بوجه الى غيره مع هذا وانت تعلم انه انما يتم اذا ثبت وجوب الاحتياج بين
الاجزاء التي هي للماهية الحقيقية وثبت استغناؤه من كل وجه عن كل شيء وهذا محل تامل
فانه من جهة الرازقية والعالمية يحتاج الى المرزوق والمعلوم فتأمل (قوله) فلان احدهما
اي احد جزئي الحقيقة الواحدة ان لم يكن احدهما حالا في الآخر لم يكن هناك اتحاد بل تحصل
منهما حقيقة واحدة لان الاحتياج لا بد ان يكون بينهما كما مر وهو لا يكون الا بالحلول اقول

ان قوله ان لم يكن احدهما حالا في الاخر فلا اتحاد لا يصح على مذهب المتكلمين فانهم يقولون
يتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فههنا اتحاد بالمعنى الثاني على قولهم ولا حلول اذ الاجزاء التي
لا تتجزى اذا تركبت حصل من تركبها حقيقة واحدة هو الجسم ولا حلول بينها اذ لا يحل
بعض الاجزاء التي لا تتجزى في بعض عندهم ق والاول لم لان الحال لا بد ان يكون محتاجا في
الى المحل فلو حل الواجب في غيره لكان محتاجا الى غيره وهو محال لانه غني مطلق ق لامتناع
حلول المستغني لما مر من وجوب احتياج كل من جزئي الحقيقة الواحدة الى الاخر من وجه
واقسام الحلول على قسمين احدهما حلول الصورة في الهيولى والثاني حلول الاعراض في محالها
واحتياج الحال الى المحل لا بد في كل واحد منهما وهذا انما يتم اذا لم يكن حلول من غير احتياج
فتامل ق والثاني انه لم لان الواجب لو كان محلا لغيره لكان محلا مستغنيا عن الحال لامتناع
احتياجه الى غيره والمحل المستغني عن الحال هو الموضوع والحال هو العرض فلا يحصل منهما
هيئة حقيقية لما تقدم ان حصول هيئة حقيقية عن العرض ومحله ق واورد عليه مخصوصه ان ما
ذكره مبني على انه لا يجوز ان يكون وحده محلا لشيء ويتركب منهما حقيقة واحدة والا لكان
ذلك الشيء عرضا وهو موضوعا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة وانما يحصل منه حقيقة اعتبارية
كالسرير ولا يبعد على انه لو لا يجوز ان يكون مع غيره محلا لشيء ويتركب منه ومن غيره محلا الصورة
جوهرية فيحصل من الجميع حقيقة واحدة كما يحصل من العناصر والصورة التي فيها حقيقة
واحدة هذا وانت تعرف ان هذا الاعتراض لا ورود له لان الواجب على هذا لا يكون مستغنيا
عن الحال كما في العناصر فانها محتاجة الى الصورة التي فيها من وجه لانها ايضا ثابتة في الهيولى
الثانية ايضا محتاجة الى الصورة لوجوب الاحتياج بين الحال والمحل اللذين يحصل منهما
هيئة واحدة حقيقية لا اعتبارية لما مر من انه لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع تحت
جنبه هيئة حقيقية واذا لم يكن مستغنيا عن الحال كان محتاجا اليه وهو محال لانه غني من
كل وجه يستحيل عليه الاحتياج الى شيء فظهر لك من ذلك ان هذه المقدمة لا ترد ما اورده وقيل
تسليم رد المنع على هذه المقدمة وهو غير ما اورده فان قلت ان ما اورده منع على قوله

ان المحل المستغني عن الحال موضوع والحال عرض لجواز ان لا يكون كذلك كما في العناصر
فانها مستغنية عن الصورة التي فيها وهي ليست موضوعات والتي فيها ليس بعرض قلت
قد بين ان المحل المستغني عن الحال موضوع والحال عرض واما العناصر التي هي محل الصورة
التي فيها فليست مستغنية عن صورها من كل الوجوه بل هي محتاجة لصورها والهيولى الاولى
محتاجة الى الصورة فقد تبين لك من ذلك ان الواجب لو كان محلا لغيره فاما ان يحتاج الى ما حل
فيه اولا وعلى الاول يلزم احتياجه الى الغير وهو مناف لكونه غنيا وعلى الثاني يلزم ان يكون
موضوعا والحال فيه عرضا فلا يحصل منهما هيئة حقيقية فلا يكون ههنا اتحاد وهذا خلف لان
الكلام في الاتحاد وبيان انه لم فتامل ق سلمنا اي سلمنا ان الواجب وحده محل لكن لا نسلم انه
لا يحصل من الموضوع ومن العرض هيئة حقيقية ومن هنا يعلم ان الاعتراض الاول راجع
على قولنا ان الواجب لو كان محلا لغيره لكان موضوعا له اي لا نسلم لزوم كونه موضوعا له لجواز ان
موضوعا بل يكون هو مع غيره محلا كالعناصر فان كلا منها مع غيرها محل الصورة المركب التي حصل منها
وانت تعرف ان مع تسليم استغناء الواجب عن غيره يجب تسليم كونه موضوعا لما حل فيه لانه محل
مستغن عما حل فيه فاندفع المنع الاول لكن يتوجه المنع الثاني وهو انه لو سلمنا كونه موضوعا فلا نسلم
انه لا يحصل منه ومما حل فيه هيئة حقيقية بل الاشراقيون يقولون ان كل جسم حقيقة واحدة
مركبة من موضوع هو الجوهر ومن عرض حال فيه وهو البعد المنقسم في الاقطار الثلاثة
ق واما الثالث فلان التغير للجوهر والعرض في نفسه اقول لان التغير الذي يستلزم حقيقة
انما يكون بان يحل فيه صورة جوهرية اخرى وذلك لم من وجهين احدهما ان كل ما يحل
هو بذاته مستغن عنه فهو يكون موضوعا له فلا يمكن حلول جوهر فيه حتى يمكن تغيره وتبدله
بغيره وثانيهما ان ذاته لا يكون محلا للحوادث لما مر ولهذا الثاني اشار بقوله [illegible] الاول
حيث قال لما مر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية اقول فيه ان ما ذكره لا تقوم به حادث
والقيام اخص من الحلول ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلا يلزم من نفي قيام الحوادث بالواجب
به نفي حلول الحوادث الجوهرية فيه الا ان يقال لزوم هذا الحلول الدليل فيه وجريانه

فانه ق هو الممكن المستغني عن المحل هذا على الجوهر عند الحكماء فلا يكون الواجب جوهرا لانه ليس ممكنا
والمراد بالاستغناء هو الاستغناء في الوجود لا في كل وجه فان الصورة الجسمية والنوعية عندهم
جوهران مع احتياجهما الى المحل لا في الوجود بل في التشكل والتعين فقوله الممكن كالجنس يشمل
العرض وقوله المستغني عن المحل كالفصل يخرج العرض لاحتياجه الى المحل في الوجود ولا يتوهم
من هذه العبارة ان الجوهر لا بد ان يكون حال الاستغناء عن المحل لان الاستغناء من المحل
هو عدم الاحتياج اليه بان لا يكون حالا فيه كالهيولى والعقول والنفوس او يكون حالا فيه ولكن
يكون مستغنيا عنه كالصورة الجسمية والنوعية والعبارة المشهورة في تعريفه عندهم ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع ومن قولهم ماهية اذا وجدت يعلم انه ممكن اذ لا ماهية للواجب فلا يصدق عليه
ماهية اذا وجدت ق او هو المتحيز بالذات هذا تعريف الجوهر عند المتكلمين وعلى هذا من نفوه
منع تحيزه بالذات بقوله بجوهريته لا يتحقق لكن قوله بذلك بطلانه ينافي وجوب الوجود والاستغناء
كما مر ق لان العرض محتاج الى المحل والواجب مستغن ولو لم يكن العرض محتاجا فالعرض
قسم من الممكن والامكان ينافي الوجوب وانما لم يتعرض له لظهوره مما مر في الجوهر ولذلك لم يتعرض
لتعريف العرض ونفيه على كل واحد من المذهبين كما تعرض لهما في الجوهر لان كلا المذهبين متفقان
ومتفقان في ان العرض محتاج الى المحل وفي هذا كفاية واما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين
فلانهم يقولون العرض هو المتحيز بالغير التابع له في التحيز فهو محتاج الى المحل وهو كان مستغن
ق ولا جسم قوله من نفي الجوهرية يلزم نفي الجسمية لان كل جسم جوهر ق لان كل جسم مركب اما عند الحكماء
فظاهر تركبه من الهيولى والصورة واما عند المتكلمين فلتركبه من الاجزاء التي لا تتجزى واما عند الاشراقيين
فلتركبه من البعد العرضي ومن الجوهر الذي هو يحل فيه وبالجملة الجسم عندهم عبارة عن الجسم التعليمي
والصورة الجسمية ق اقول ولا جسم يمكن ان يكون قسما منه بالواسطة او لان الجسم محتاج الى الجزء والواجب
مستغن منه ق ولا في حيز ولا في جهة فان الذي فيهما محتاج اليهما والواجب غني ق من خواص
الاجسام والجسمانيات اي ما يكون منسوبا الا الجسم سواء كان بالحيثية او بالحلول فيه كالمجرد والالوان
والمقدار وغيرهما ق ولا يشار اليه بهنا وهناك لان الاشارة اليهما يكون متميزا بالذات او بالتبعية

وهو كما انه غير متحيز مطلقا ق ولا يصح عليه الحركة لان الحركة سواء كان في الاين او في الكيف او في الكم
او في الوضع من خواص الاجسام وهو منزه ق والانتقال خص هذا بالذكر مع انه داخل
في الحركة لانه من الحركة الاينية اهتماما بشانه اذ الاحاديث والايات تشعر بهذا ق والمشبهة
هو الذين يشبهونه الا بعض الاجسام ق منع من قال انه جسم حقيقة لعلهم يريدون بذلك الممكن القائم بالذات
القابل للابعاد فان القول بهذا ينافي القول بوجوب الوجود وبكونه علة العلل والموجد
لكلها ومنشاء قولهم بالجسمية ظواهر الاحاديث والايات الدالة عليها كالاحاديث الدالة على اثبات
الاصابع والقدمين للرحمن والايات الدالة على انتقاله وعلى كونه مستويا على العرش فان هذه
الصفات من خواص الاجسام وعدم القدرة على تاويلها فانها من المتشابهات التي لا يعلم تاويلها
الا الله والراسخون في العلم ق فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم لعل منشأ زعمهم هو اثبات اليد والقدم
فانها لا يكون الا من لحم ودم ق على صورة انسان منشأ قوله هذا الحديث الدال على انه يتجلى لعبده
بصورة انسان امرد قطط وفي القطط جعد الشعر ولعل المراد شعر الراس لا شعر اللحية
فانه مناف للامردية والحديث المشهور ان الله خلق ادم على صورته او على صورة
الرحمن وعدم العلم بالتاويل لعدم رسوخهم في العلم ق هو في جهة منشأ القول بهذا عدم التاويل
في قوله ءامنتم من في السماء ق ومماس للصفحة العليا من العرش منشأه عدم التاويل في قوله
الرحمن على العرش استوى ق ويجوز عليه الحركة منشأ تجويزها عدم التاويل في قوله وجاء ربك والملك
صفا صفا ق ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين حيث
اثبت الى ذاته بينه وبين العرش وقال بان البعد بينهما غير متناه فهو حصر البعد الغير المتناهي
بينه وبين العرش ليت شعري لم تعرض العلامة لعدم استنكافه عن هذا مع انه لم يستنكف
عما هو افحش من هذا حيث جعل واجب الوجود محلا للحيز والجهة محتاجا الى العرش
والانتقال من مكان الى مكان وغير ذلك من الفواحش التي تعالى عنها ولم يتعرض المصنف
في الصفات السلبية لعدم كونه في زمان مع ان هذا ايضا من صفاته السلبية على كلا المذهبين
لا على هذا مما ربما خفي تامل ق وهؤلاء لا يكفرون اذ لا يلزم من قولهم بالجسمية ونفي خواصها

الواجب بخلاف الاولين فانه يكفروه لما يلزم من قولهم امكان الواجب لاتصافه باوصاف الحكم
وخواصه على قولهم بتخصيصه بجهة الفوق لقوله وجرى بكونه جهة الا من غير تجوز ان اراد بالله
تحيزه في تلك الجهة فهو يكفر بذلك اذ التحيز من خواص الاجسام والجسمانيات وان اراد به غير ما يظهر
معناه بل ظاهر تجوزه فلا يبعد قول من غير تجوز وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم
بجميع المعلومات وانه تعالى لا يجوز عليه التبدل من حال الى حال كالتبدل من العلم الى الجهل لا حاجة
لاسلب الجهل اقول لما عرفت ان صفاته ثلاثة اقسام حقيقية محضة لا يجوز فيها التغير والتبدل
مطلقا وحقيقية ذات اضافة لا يجوز فيها التغير ولكن يجوز في تعلقها ولما كان العلم من
هذا القبيل وتوهم ان من تغير تعلقه يلزم الجهل قال الشارح العلامة لا يمنع لكونه الى معلوم
مع عدم تعلق العلم به فقوله هذا مرجح فيه ان من تبدل تعلق العلم وتغيره يلزم عدم العلم
الجهل ولذا بعد اثباته العلم بجميع المعلومات تعرض لنفي الجهل لئلا يتوهم ان من تغير العلم يلزم الجهل
فانه لا يجوز عليه بكل حال سواء كان تغير التعلق سببا لعدم العلم اولا وانما ذكره الاهتمام
بذلك صرح به بعد الكتابة بكلمة في سائر الصفات السلبية كسلبه الجسمية بعد نفيه الجوهرية ونفيه التحيز
الذي هو من الخواص اللازمة للجسم لا غير ذلك من الصفات فانه يلزم تجويز الكذب لان الوعيد
اخبار بوقوع العذاب للعصاة فاذا جاز عدم وقوعه جاز الكذب عليه وقبله من كذبه
يلزم الجهل لان الوعيد الذي في القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ الذي هو علمه القولي بل هو قرآن مجيد
في لوح محفوظ فاذا لم يقع يلزم الجهل فتامل وبعضهم منع ذلك محتملا انه لا يلزم من خلف
الوعيد تجويز الكذب لان الخلف لا يكون الا في المستقبل والكذب لا يكون الا في الماضي
وفيه نظر لانه يكون في المستقبل ايضا كالوعيد والوجه في دفع دعوى الوجه في دفع
تجويز الكذب مع تجويز الخلف في الوعيد وقد دفع بوجهين احدهما ان الوعيد مشروط بشرائط
مثل عدم العفو وغيره فلم يلزم خلف الوعيد حتى يلزم منه الكذب لحصول ايات الوعيد انا نعذب
لو لم نعف عنهم ولكنا عفونا عنهم فما نعذبهم ولم يحصل هنا خلف وعيد حتى يلزم منه الكذب
وثانيهما ان معنى ايات الوعيد انشاء الوعيد لا اخبار به فهي لا تتصف بالصدق والكذب

فانها

بحث الرؤية

فانها من صفات الخبر دون الانشاء فلا يلزم الكذب كما لا يلزم الكذب لا يلزم خلاف الوعيد
كما مر بيانه فتدبر يرى المؤمنين يوم القيمة ولما كانت الرؤية التي وقع النزاع فيها انما هي التي
بعين الراس لا بعين القلب قيدها المصنف بها تشهيرا وقيدها الشارح بها للتنصيص واعلم
ان ههنا احتمالين الاول هل يصح رؤيته تعالى ام لا وعلى الاول هل يقع في الدنيا او في كليهما
وعلى الثاني كذلك وعلى تقدير صحته هل يقع ام لا فهذه احتمالات ذهب الى بعضها بعض من
اهل الملل فعند الحكماء لا يصح رؤيته لا في الدنيا ولا في الاخرة لانها مشروطة بشرائط
هي من خواص الاجسام كمقابلة الرائي للمرئي وتوسط البعد بينهما فنفيها تستلزم جسميته
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ورد دليلهم هذا بوجهين الاول انا لا نسلم اشتراطها بتلك الشرائط
بل الرؤية انكشاف يحصل عقيب استعمال قوة البصر ولا يشترط فيه شيء مما ذكروا والثاني
انا لو سلمنا اشتراطه بتلك الشرائط فانما نسلم اشتراطها بها في الدنيا واما في الاخرة فليست
مشروطة بشيء منها كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح قال الامدي اجتمعت الائمة
من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الاخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازه سمعا في الدنيا
فاثبته بعضهم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع
من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا
بامتناع رؤيته عقلا لذوي الحواس واختلفوا في رؤيته ذاته والذي يخطر ببالي وانا عليه
باعتقادي على ما فهمت من الاحاديث ان لكل حاسة لذة كما للعقل لذة بادراك المعقولات
فلذة البصر رؤية الاشكال الحسنة ورؤية الجميل من الكامل والذ لذاتها رؤية الجميل على
الاطلاق الذي لا جمال فوق جماله وهو تعالى الجميل على الاطلاق وبرؤيته فضل محمد على
موسى عليهما السلام فان موسى طلب الرؤية وما حصل له وحصل لمحمد عم كما قال تعالى ولقد
راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى ولذة السامعة سماع الانغام اللذيذة والذ لذاتها
سماع كلام الله خالق الانغام اللذيذة والاصوات الحسنة وقد حصل لموسى عم هذه اللذة
في الدنيا كما قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وبذلك فضل على غيره من الانبياء غير محمد فانه حصل له

ايضا قد كلم الله كما كلم موسى وتفصيل ذلك في ايات المعراج كقوله وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى ولذة الشامة شم الطيوب العطرة والتذاذها ادراكه نفس الرحمن كما قال
صلى الله عليه وسلم اني لاجد ريح نفس الرحمن من جانب اليمن وقريب من هذا قول يعقوب عم
اني لاجد ريح يوسف ولذة الذائقة ذوق الطعوم اللذيذة والتذاذها ما اشار اليه
صلى الله عليه وسلم بقوله ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني ولذة اللامسة مس الجلود الناعمة
والكيفيات المعتدلة في الحرارة والبرودة والتذاذها ما اشار اليه صلى الله عليه وسلم في الحديث
بقوله حتى وجدت برد انامله بين كتفي فتجلى لي ما يعقله قلبي وبتفصيله ما يا ذوه
رنه قوله ان سؤال موسى الرؤية مع علمه امكانها قيل عليه ان موسى عم ما سال الرؤية بمعنى ادراكه
البصر بل سال الرؤية بمعنى العلم اذ كثيرا ما تكون الرؤية بمعنى العلم فمعنى كلامه اجعلني عالما
بك علما ضروريا واجيب عنه بوجوه الاول انه لو كانت الرؤية في السؤال بمعنى العلم لكانت
في الجواب ايضا كذلك ليطابق الجواب السؤال ومن المعلوم ان الرؤية في الجواب في قوله
لن تراني ليس بمعنى العلم الضروري فانه غير صحيح لانه عم كان عالما به بالعلم الضروري الثاني
ان النظر اذا تعدى بالى لا يكون بمعنى العلم وههنا متعد بالى في قوله انظر اليك فلا يكون بمعناه
الثالث انه لو كان النظر المتعدي بالى في السؤال بمعنى العلم لكان النظر المتعدي به في الجواب
ايضا بمعناه ليطابق الجواب السؤال لكن لا يخفى على عاقل ان النظر في الجواب في قوله ولكن
انظر الى الجبل ليس بمعنى العلم بل هو بمعنى الرؤية قوله لان العاقل فضلا عن النبي لا يطلب المحال
اي مع علمه بانه محال لانه لا يطلبه فيكون فيه نظر من وجوه الاول انه يجوز ان يطلب موسى عم استحالة
رؤيته بالعقل ولكن لا اراد ان علمه باستحالتها نقلا طلبها ليجيب باستحالتها فيطمئن بالدليل السمعي
والنقل معا كما ان ابراهيم عم مع علمه بان الله قادر على ان يحيي الموتى سال عنه بقوله
رب ارني كيف تحيي الموتى ليطمئن قلبه بالجواب كما قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن
قلبي الثاني انه يجوز ان يكون موسى عم عالما باستحالة رؤيته تعالى ولكن سال الرؤية لقومه
ليعرفوا استحالتها الثالث ان موسى عم ما سال الرؤية وانما سال علامة دالة على الساعة

فنقول

لا قبيحا وذكر المصنف شرحه للمختصر معنى اخر للحسن والقبح غير هذه الثلاثة وهو ما لا حرج في فعله
وما فيه حرج لانه ذكر فيه هذا المعنى والمعنى الثاني والثالث ولم يذكر فيه المعنى الاول ولا شك ان
هذا المعنى غير المعنى الاول لان هذا من صفات الافعال بخلاف الاول وهو كذلك غير المعنى
الثاني لجواز ان يكون فعل فيه حرج ومع ذلك يكون محمودا عند الشارع فهذا الفعل قبيح بهذا
المعنى حسن بالمعنى الثاني كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند السلاطين الذين يغضبون
على الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر وكذا يجوز ان يكون فعل لا يكون فيه حرج ولا يكون
موافقا للغرض فمثل هذا الفعل حسن بهذا المعنى قبيح بالمعنى الثالث فبين هذا والثالث تغاير
بين هذه ولما كانت المعاني الثلثة المذكورة مشهورة اقتصر عليها وقال انها تطلق على
ثلاثة معان والا فالحقيقة تطلق على اربعة معان فافهم قوله كحسن الصدق النافع للاشاعرة
ان يقولوا ان العقل يحكم ضرورة باتصاف الصدق النافع بالحسن بالمعنى الثاني لا بالمعنى
المتنازع فيه قوله كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع للاشاعرة ان يقولوا انه لا بد من حكم
في الصدق النافع قوله فذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها يرد
عليهم انه لو كان كذلك لكان قبح الكذب مثلا لذاته ولا شك ان ما بالذات لا يزول بما بالعرض
فلا يكون الكذب حسنا قط مع ان الكذب لنجاة الانبياء من ايدي الظلمة حسن بل واجب
عند ذلك قوله الا انهم ذهبوا الى حسن الافعال وقبحها لصفات فالفعل الحسن عندهم حسن لصفة زائدة عليه
والقبيح قبيح ايضا لصفة زائدة يرد عليهم مثل ما يرد على الاوائل من ان تلك الصفة زائدة
لازمة لا تزول قط لان ما بالذات لا يزول بما بالعرض فيلزم على هذا ان لا يزول قبح الكذب
لانه لصفة زائدة لازمة مع انه يزول كما في الكذب لنجاة نبي من الهلاك قوله ومن بعدهم الى
الجبائي ليس حسنها وقبحها بصفات حقيقية ولا لذواتها كما ذهبت اليه الاوائل بل حسن الافعال الحسنة
عنده لوجوه اعتبارية توجب حسنها وكذا قبح الافعال القبيحة لاعتبارات فيها لا لصفات
حقيقية فيها ولا لذواتها قوله كما في لطم اليتيم للتاديب او الظلم فان لطمه للتاديب حسن
ولغيره ظلم قبيح فباعتبار التاديب او الظلم مع اللطم اوجب اتصافه بالحسن والقبح قوله وعلى الوجه

لاكم العقل باستقلاله بحسنها وقبحها بالمعنى المذكور اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في
العبد كما قال به الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قال به امام الحرمين في كونه
مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فان ذلك داعية الى الاختيار الموجب للفعل
من فعل الله تعالى فقد تم المط قوله غير متبعض اي لا يتبعض بالفعل ولا يتجزى اي لا ينقسم الى جزء
بالقوة فلا ينقسم عقلا ولا وهما وانما فسرهما بذلك لئلا يلزم التكرار قوله وهما اي التبعض
والتجزي من خواص الاجسام والجسمانيات ان اراد ان التبعض والتجزي الى الابعاض
والاجزاء المقدارية من خواصها فمسلم ولكن لا يستلزم التبعض والتجزي مطلقا وان اراد
ان التبعض والتجزي مطلقا سواء كان البعض والجزء من الاجزاء العقلية كالجنس
والفصل او من الاجزاء المقدارية فلا نسلم ذلك لجواز تبعض غير الجسم وغير الجسماني الى الاجزاء
والابعاض العقلية كالجنس والفصل وبالجملة ان هذا يدل على عدم تركب الواجب من الاجزاء
والابعاض المقدارية ولا يدل على عدم تركبه من الاجزاء العقلية فالاولى ان يقال ان التركب
مستلزم للاحتياج الى الاجزاء والاحتياج مناف لوجوب الوجود وفيه ايضا ان الاجزاء العقلية
توجب احتياج الواجب الى الاجزاء العقلية في العقل ولا كلام فيه انما المستحيل
احتياجه في الوجود الخارجي الى الاجزاء الخارجية فان هذا موجب للامكان بخلاف الاول
هذا وقد قدمنا لك ما يدل على ان الاول ايضا موجب للامكان فارجع اليه قوله يمكن ان يراد به
نفي الاجزاء العقلية ليوجب الحد على ذكره هذا لا بد لنفي الحد بهذا المعنى من دليل اخر فالدليل الاول
كما لا يدل على نفي الحد بذلك المعنى ويمكن ان يحمل التبعيض على التبعيض الى الاجزاء
الخارجية والتجزي على التجزي الى الاجزاء الذهنية او بالعكس وح يحمل الحد على الطرف وهذا
اولى وانسب لقوله ولا نهاية له ولو اقتصر على واحد منهما في كلا المقامين بان يقول ولا يتبعض
ولا نهاية له او يقال ولا يتجزى ولا حد له لكان اولى للاختصار ولكنه بالغ في التنزيه
بالتفصيل والاستدلال على العلامة بقوله والحق لا سابق في تهذيب العبارة قوله
فجميع متعلقات القدرة بالفعل بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها في الوجود متصورا لتعلق

القدرة اي الممكنات غير متناهية بالفعل لكنها غير مجتمعة في الوجود فلا حاجة الى اثبات عدم تناهي
المقدورات الى ما ذكره من التكلف بالحمل على ما لا يخفى عند من هو اقول لا حاجة الى ما ذكره العلامة
ايضا لانه يمكن ان يقال الممكنات غير متناهية والموجودات منها متناهية وهي متعلقة للقدرة
باعتبار الوجود والمعدومات منها غير متناهية وهي ايضا متعلقة للقدرة باعتبار العدم فمتعلق
القدرة التي هي الممكنات غير متناهية بالفعل من غير تكلف فافهم قوله ومن هذا تبين عدم
تناهي تعلقات الارادة فانها مع القدرة وتعدد تعلقها بتعدد تعلق الارادة ويمكن
ان يقال ان تعدد العلم بالمعلوم من حيث انه فعل لا يكون بغير القدرة اذ لا بد للعالم من
القدرة على العلم فتتعدد تعلق العلم بتعدد القدرة وعدم تناهي تعلقاته بعدم تناهي
تعلقات القدرة فتدبر فانه دقيق قوله والاجسام هذا كالجنس يشمل الاجسام وقوله لطيفة
كالفصل يخرج الكثيفة منها وقوله قادرة على التشكل فصل يخرج الهواء فانه جسم لطيف قابل للتشكل
بالاشكال المختلفة لكنه غير قادر عليها كالاجنة وكذلك يخرج الافلاك وقوله لا يذكر ولا يؤنث ان كان
من تتمة التعريف فهو لاخراج الجن فان الجن يؤنث ويذكر لقوله تعالى لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وان
لم يكن من تتمة التعريف كما في تفسير القاضي فالتعريف يشمل الجن وعلى كلا التقديرين فالمراد بالملائكة
ههنا ما يقابل الجن بقرينة قوله لا يذكر ولا يؤنث قوله وبعد الاتفاق على كون الملائكة موجودات قائمة
بذواتها اختلفوا في حقيقتهم فاكثر المسلمين في جمهورهم انها اجسام لطيفة كما قال المولف لذهاب
الاكثر اليه اقتصر عليه ودليلهم على هذا ان الرسل كانوا يرونهم كذلك قوله وقالت طائفة
من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان اقول هذه الطائفة
ان كانوا يجعلون الملائكة منحصرة في النفوس البشرية المفارقة يلزمهم انكار كون جبرئيل
وميكائيل وعزرائيل واسرافيل ملائكة وان لم يجعلوها منحصرة فيها فهذا ليس تحقيق الملائكة
عندهم وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة الى قسمين
قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم في القران
بقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والملائكة المقربون وقسم يدبر الامر

من السماء الى الارض بحيث يلتبس به الفضاء وجرى به القلم الالهي وهم المدبرات امرا فمنهم سماوية
ومنهم ارضية كما هو المشهور جمع ملاك بفتح الميم وضم اللام وفتح الهمزة كالشمائل جمع شمال
لانهم وسائل اي رسل بين الله وبين الناس كما قال الله تعالى جاعل الملائكة رسلا
والمراد من الناس الرسل والانبياء فان الملائكة رسل الله الى انبيائه بانزال الوحي كما
قال نزل به الروح الامين على قلبك ويحتمل ان يكون المراد منها غيرهم فان الملائكة
يوصلون اثار رحمة الله وصنعه الى عباده الصالحين وان لم يكونوا انبياء اولي ذوي
اجنحة مثنى وثلاث ورباع التفاوت بين اجنحتهم للتفاوت بين مقاماتهم واكثرهم اجنحة
ارفعهم مقاما عند الله والى ذلك اشار سبحانه بقوله وما منا الا له مقام معلوم جبرئيل فيه
ثمان لغات اربع منها مشهورات جبرئيل كسلسبيل وجبريل بكسر الراء وحذف الهمزة
وجبرئيل كجحمرش وجبريل كقنديل وهو اسم غير منصرف للعجمة والتعريف ومعناه عبد الله
ميكائيل فيه ايضا لغات اشهرها ميكائيل وميكائل كميعائل وميكال كميعاد
يتعلق به تعيين الارزاق ولذلك يتبرك بالمطر لا يتركون ولا يتنزلون بل كل واحد
منهم ثابت في مقامه وعبادته من الركوع والسجود والتسبيح وغيرها اقول حديث الرسول
جبريل حيث قال له هل اصابك شيء من هذه الرحمة اعني بها وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
فقال جبريل كنت اخشى العاقبة فامنت بك على ان للملائكة ترقيات علمية
وما صدر عنهم اشارة الى جواب سؤال يرد على قوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وهو ان ما صدر عنهم من الانكار على الله والاعتراض عليه حيث اراد ان يجعل ادم خليفة
يدل على عصيانهم وتقرير الجواب ان ما صدر عنهم ليس اعتراضا على الله على وجه الانكار وانما
هو تفتيش وعرض للشبهة التي اختلجت في خواطرهم لانه لما قال لهم اني جاعل في
الارض خليفة تعجبوا من ذلك فان من الجائز ان يكون من يسفك ويفسد خليفة عن
الله في خلقه معطي الحكم ومدبر الامر فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء خليفة وهو لا يصلح لذلك على زعمنا فبين لنا حكمتك في ذلك فمقصودهم الاستكشاف

لا الاستكشاف فانهم ونسبة الافساد والسفك هذا ايضا جواب سؤال مثل الاول
وهو ان قولهم يفسد فيها ويسفك الدماء يتضمن غيبة ادم صفي الله وغيبة الانبياء كبيرة
من الكبائر وتقرير الجواب ان هذا ليس غيبة لان الغيبة ذكر مساوي شخص موجود ومن
يوجد بعد لا يتصور غيبته وايضا الملائكة عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره
يعملون فانهم اعلى من ان يشتغلوا بالغيبة فان هذا شان السفلة فقولهم هذا
للاستكشاف عما خفي عليهم من سر جعل ادم خليفة فكانهم قالوا ما السر في جعل خليفة وما
الحكمة في هذه فان قيل اذا لم يكن ادم عند قولهم وسؤالهم هذا فمن اين عرفوا انه يفسد
ويسفك الدماء قلنا لعل علمهم بذلك كان من اللوح المحفوظ اذ عاينوا فيه ما كتب من احوال الادم
او لان الله اعلمهم ان ادم كذلك لحكمة. وفي ذلك هذا وانت خبير ان هذا وما قبله ايضا يدلان على
ان للملائكة ترقيات علمية بل لكشف ذلك اي قولهم هذا ليس للغيبة بل هو لعرض الشبهة والمقصود
السؤال والاستكشاف عن المسألة المشكلة عندهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك هذا
ايضا اشارة الى سؤال يرد على ما مر ودفعه اما السؤال فهو ان قولهم نحن نسبح بحمدك يدل بانفسهم
وتزكية لها وهي عصيان وعدم امتثال للنهي في قوله ولا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى
بل فيه تجهيل فكانهم قالوا نحن احق بالخلافة دون ادم ونحن نعلم ذلك بانفسنا اي مدحنا
وعجب بصفاتنا والجواب عنه ان قولهم هذا ليس تزكية النفس وعجبا بل هو ايضا من
تتمة الشبهة وبقية المسألة فكانهم قالوا على زعمنا بمقتضى اوصافنا نحن احق بالخلافة
منه فما السر والحكمة في الخلافة دوننا ولذلك اجاب الله سبحانه عن سؤالهم بقوله اني اعلم
ما لا تعلمون اي في جعل خليفة دونكم من اسرار وحكم اني اعلم بها وانتم لا تعلمونها ثم بين لهم
تلك الاسرار بقوله وعلم ادم الاسماء كلها واما ابليس هذا ايضا اشارة الى جواب سؤال
يرد على قوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهو ان ابليس من الملائكة وقد عصى
ما امره الله من سجود ادم ولا يفعل ما يامره من العبادات والطاعات والجواب ان ابليس
ليس من الملائكة كما قال والاكثر وما اشتهر من قصة هاروت وماروت هذا ايضا جواب

ل

سؤال وهو ان هاروت وماروت من الملائكة وقد عصيا ربهما والجواب انهما ليسا ملكين بفتح اللام بل هما ملكين بكسر اللام او نقول انهما ملكين ونمنع عصيانهما اذ ليس في الحديث ما يدل على عصيانهما ❁ ولا يتوقف جواب سؤال وهو انه لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء فان النبوة انما تثبت بالكلام بان يقول الله لعبد من عباده جعلتك نبيا وارسلتك الى الناس داعيا فلو اثبت الكلام بالنقل عن الانبياء الموقوف على النبوة لزم الدور ومحصل الجواب ان النبوة لا تتوقف على الكلام بل تثبت النبوة بغير الكلام بان يخلق الله في عبده علما ضروريا بانه نبي من غير كلام ويصدق نبوته باظهار المعجزة على يده فلو اثبت الكلام بالنقل عن النبي لم يلزم الدور ❁ قوله كلام الله صفة ان اراد به انه صفة حقيقية قائمة بذاته ❁ فالكبرى مسلم ولكن لا بد من اثبات الصغرى وهو اول المسئلة فان الحروف والاصوات ليست من الصفات الحقيقية للمتكلم بل هما صادران عنه فهما من صفات الافعال لا من الصفات الحقيقية وان اراد انه صفة اعم من ان تكون حقيقية او لا فلم وكذا الكبرى الكلية ليست بصادقة اذ لا نسلم ان كل صفة لله سواء كانت حقيقية او لا قديمة فان صفات الافعال حادثة وكذلك الصفات الاضافية كالمعية والقبلية والبعدية حادثة فالكبرى الكلية غير صادقة والجزئية غير منتجة ❁ كلام الله مؤلف ان كان المراد ان كل كلام الله مؤلف من حروف مرتبة فذلك ممنوع اذ الكلام النفسي ليس كذلك وان كان المراد ان بعض كلام مؤلف في ممنوع لا ينتج الا الجزئية وهي ان بعض كلام الله حادث ❁ قلت ان الحنابلة لم يقولوا بقدم الكاتب والجلد لعل ذلك لعدم سؤاله ذلك عنهم ولو سئلوا عنهما لاجابوا بقدمهما ايضا ❁ فبعض محصول ذلك انهم يعلمون حدوث الالفاظ والكتاب والغلاف لكنهم منعوا عن اطلاق الحادث عليها لئلا يجترئ العامة باطلاق الحادث على كلام الله القديم الذي هي صفة قائمة بذاته لو فتح في القول بالقدم كالاشاعرة وفي منع اطلاق الحادث على الالفاظ والكتاب كبعضهم ❁ والمعتزلة قالوا بحدوث كلام الله لانهم قالوا بانحصار كلامه فيما هو مؤلف من اصوات وحروف والمؤلف منها حادث لا محالة لكن قالوا انه ليس قائما بذاته لئلا يلزم

في الكلام

ان يكون ذاته محلا للحوادث ❁ فلزمهم ان يفسروا كون الكلام صفة لكانه وهذا فاسد لان الكلام صفة للمتكلم ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات في جسم فلزم ان يكون زيد الساكت متكلما اذا كان سببا لكلام عمرو وهذا ايضا بعيد اذ ليس معنى المتكلم موجدا للكلام في غيره بل معناه موجده في نفسه ولذا يقال في هذه الحال زيد ساكت وعمرو متكلم ❁ كاللوح المحفوظ فان اللوح المحفوظ على مذهب المسلمين جسم مكتوب فيه الحوادث كالالواح التي عندنا ولا شك ان الله اوجد الاصوات والحروف فيه فان قيل ان الله اوجد فيه الدال على الاصوات والحروف قلنا هذا مع ما فيه من المسامحة لا يصح في قولها وفي جبريل او النبي او الشجرة فان الله اوجد في النبي الصوت والحرف لا الدال عليهما فتامل ❁ ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي لكن قرر ان الشيخ ان اعترف بكون الكلام اللفظي كلام الله فيلزمه ان يقول معنى انه متكلم بالكلام اللفظي انه موجد لهذه الالفاظ في زيد وعمرو وغيرهما او يلزمه ان يقول بقيام الحوادث بذاته ان كان يقول معنى انه متكلم انه موجد الكلام في نفسه وان لم يعترف بكونه كلام الله فيلزمه خلاف المشهور ويلزمه ان الموصوف بكونه معجزا الشيء الذي هو كيف لا يكون كلامه ويلزمه غير ذلك من المفاسد التي ذكرها المصنف بعد ❁ فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا اقول ان اطلاق اللفظ على الامر القائم بذاته تعالى لا يصح اصلا فان اللفظ هو ما يتلفظ به الانسان بل هو قائم بذاته فاثبات الكلام النفسي بالمعنى الشامل للفظ والمعنى غير صحيح وعلى تقدير اثبات ذلك وصحة تسمية الكلام النفسي لهما فيلزم ان يكون صفة الكلام على نوعين احدهما لفظ قائم بذاته وثانيهما مدلول هذا اللفظ وهذا ايضا قائم بذاته لكنه يخالف الاول بالنوع لان هذا مدلول والاول دال وبان الاول موصوف بالفصاحة والبلاغة والاعجاز دون الثاني فان الفصاحة والبلاغة والاعجاز فيهما من صفات الالفاظ لا من صفات المعاني والمدلولات وبان الاول مسموع دون الثاني فلا يكون صفة واحدة بالنوع وهذا الذي ذكرنا غير ما ذكر العلامة في الوجه الاول لحظ المعنى لان ما ذكره انه يلزم ان لا يكون واحدا شخصيا وقد قال الشيخ به وهذا غيره

عدم وجود ... الى ... الحروف الاصوات
...

لانا نقول وان لم يقل الشيخ بوحدته الشخصية فلا شك انه يقول بوحدته النوعية اي الكلام نوع
واحد وحينئذ يلزم ان يكون نوعين ش واحدا من بالشخص اي ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا انشاء
وهذا المعنى لا يصدق على الكلام اللفظي لانه ليس كذلك لكونه امرا ونهيا وخبرا وانشاء فانه ينقسم
كلها من اقسام الكلام اللفظي ش فلا يكون القائم بذاته نوعا من جنس الالفاظ ايضا لانه قال
بان القائم بذاته اعم من جنس الالفاظ حيث قال ان الكلام النفسي يشمله وايضا يلزم ان
لا يكون القائم بالقارئ كلام الله فلا يصح ان يقال انه حامل كلام الله دون كلام غيره ش
واما رابعا فحاصله منع قول المص حيث قال وهذا الذي ذكروه له لوازم كثيرة فاسدة
اي الشيء لوازم فاسدة فان عدم تكفير من انكر ما بين الدفتين كلام الله بمعنى انه ليس كلاما
قائما بذاته ليس بفاسد وان كان لازما واما الفاسد هو عدم تكفير من انكر ما بين الدفتين كلام
الله بمعنى انه من مخترعات البشر ولكن هذا ليس بلازم وبالجملة فالفاسد غير لازم مما فهموه واللازم
مما فهموه غير فاسد ش واما خامسا فحاصله انه يلزم من قيام اللفظ بذاته تعالى ان لا يكون للنسخ
معنى صحيح اذ اللفظ القائم بذاته لا يزول عنه فان ذاته ليس محلا للحوادث ولا معنى للنسخ في اللفظ
فان كثيرا من الايات منسوخة والتلفظ بها غير منسوخ اقول يمكن ان يجاب عنه بان معنى النسخ
على هذا انتهاء الحكم لا زوال تلك الالفاظ عن الذات ولا عدم التلفظ بها بل معناه عدم العمل
بمضمونها المفهوم منها فتدبر ش تحقيق الكلام اي محصل تحقيقه ان فينا قوة هو مبدا
تاليف الكلمات في خيالنا وهذه القوة عند الحس فالاخرس من ليس له هذه القوة والمتكلم
من له ذلك كذلك في ذات الله صفة هي مبدا تاليف كلام في نفسه وكان ما صدر منا في الخيال
من تلك القوة هو الكلام النفسي فينا وكلماته مع هذا الكلام ليست سيالة غير مجتمعة الوجود
بل هي قارة مجتمعة الوجود كذلك ما صدر من صفته تعالى هو كلامه النفسي وكلماته كلامه ايضا
قارة مجتمعة فكلامه النفسي هو الذي رتب في نفسه من كلمات نفسية قديمة بترتيب قديم كما ان كلامنا
هو الذي رتبنا في خيالنا بترتيب حادث بكلمات حادثة وكان كلامنا النفسي اذا صدر منا
صار كلامه حروفا واصواتا حادثة غير قارة كذلك كلامه تعالى اذا صدر عنه بان يخلق في غيره

كبي

كبي او شجر صار حروفا واصواتا غير قارة حادثة فكلامه النفسي قديم واللفظي حادث ولا يلزم على
هذا ما لزم على الحنابلة من القول بقدم الاصوات والحروف التي هي اعراض سيالة يحكم بحدوثها
العقل بحدوثها ولا ما لزم على الكرامية من قيام الحوادث بذاته تعالى فان الكلام النفسي والكلمات
النفسية المرتبة قديمة في الوجود العلمي وقائمة بذاته تعالى ولا ما لزم على المعتزلة من نفي الكلام
النفسي وحصره في اللفظي والقول بان معنى المتكلم من اوجد الكلام في غيره بل معنى المتكلم
على ما ذكرنا هو من اوجد الكلام في نفسه والكلمات كذلك حيث اوجد الكلام والكلمات القديمة
في نفسه بتاليف الكلام القديم المركب منها ولا ما لزم على المص حيث اول كلام الشيخ بالنفسي الشامل
للفظ والمعنى جميعا لانه يلزم عليه ان يكون اللفظ القائم بذاته تعالى عرضا قارا غير سيال واللفظ
القائم بالقارئ عرضا غير قار وهذه سفسطة لان القائم بذاته على ما ذكرنا ليس لفظا فان
اللفظ انما يقال للموجود الخارجي لا للموجود في النفس فالكلمات المرتبة في نفسه تعالى ليست الفاظا
وحروفا لتكون اعراضا قارة فان قيل قد اطلقت عليها الكلمات وكل كلمة لفظ قلنا اطلاق
الكلمات عليها مجاز لا حقيقة من جهة تاليف الكلام النفسي منها سمي كلمات هذا واقول هذا الكلام
مع انه بيان للغايب على الشاهد يرد عليه انه يلزم على هذا اقوم صفة اخرى غير الكلام وهو
مبداه ولم ينقل بذلك احد وايضا يرد عليه بعض ما يرد على المص في تاويل كلام الشيخ والمص
يلزم على هذا ان يكون الكلام النفسي في حد ذاته امرا ونهيا وخبرا وانشاء فلا يكون في حد ذاته
امرا واحدا مع ان الشيخ يقول انه واحد في حد ذاته ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا انشاء لان
الكلام النفسي الحاصل من الكلمات المرتبة النفسية في حد ذاته امر ونهي او خبر كما لا يخفى وايضا
يرد على ذلك ان يكون معنى قوله وكلم الله موسى تكليما انه اوجد كلامه في الشجر او غيره وليس معنى
كلام اللغة ذلك فان معنى كلم زيد عمرا ليس الا ايجاد زيد كلامه في غيره واقول يلزم على ذلك ان يكون
صفة الكلام بالقدم باعتبار وجوده العلمي لا باعتبار وجوده الخارجي وهذا المعنى غير ما يوصف
به ساير الصفات من معنى القدم فان معنى قدم الحياة انها صفة حقيقية موجودة خارجية قديمة
في وجودها الخارجي وكذلك معنى قدم العلم انه صفة حقيقية كالسواد والبياض قائم بالله قديم الوجود

الخارجي وهكذا معنى قدم كل صفة على ما ذكر من معنى قدم الكلام النفسي بهذا المعنى لانه قال
انه قديم بالوجود العلمي لا بالوجود الخارجي ليس الا اللفظ وهو عرض غير سيال غير قار
حادث بحكم ضرورة العقل ويمكن دفع الاولين عن كلامه بان العلامة ارتكب مثله الحق
لا متابعة القوم فلو لزم من كلامه ثبوت صفة قديمة اخرى غيرها اثبتوه لم يكن منكرا اذ كونها
لو لزم من كلامه كثرة الكلام النفسي لكونه في حد ذاته امرا او نهيا او خبرا لم يكن ذلك ايضا منكرا
ولكن بقي عليه الوجه الثالث فظهر لك من ذلك ان كل من تكلم في حقيقة الكلام ورد عليه
انواع الكلام والتبس خطأ في خاطره الفاتر من غير رجوع الى الكتب والدفاتر لكن من الرجوع
عن كل شيء والتوجه الى الله در القائل سواء كلام الله امر قائم بذاته ليس من جنس الحروف
والاصوات في حد ذاته لكن يجوز ان يتمثل في صورة الحروف والاصوات كما ان جبرئيل عم
في حد ذاته ليس من جنس الانس وليس بدنه كساير الابدان مركب من اللحم والعظم والاسنان
ولكن قد يتمثل في صورة بشر لبدنه من جنس الابدان في صورة اللحم والعظم والاسنان
كما في القران فتمثل لها بشرا سويا وكما في الحديث من تمثله في صورة احد من الصحابة وهو
دحية الكلبي وكما ان جبرئيل في حد ذاته كان موجودا في الازمنة الماضية والقرون
الخالية وباعتبار تمثله في صورة البشرية انه لم يكن كذلك فكذلك الكلام الذي هو صفته تعالى
امر قائم بذاته قديم وليس من جنس الحروف والاصوات وليس بهذا الاعتبار من جنس المعجزات
اذ لا مدرك حقيقته كما هو حقه فيحكم بانه معجز ام لا بل هو في حد ذاته صفة قائمة بالله تعالى
كساير الصفات الحقيقية واما باعتبار تمثله في صورة الاصوات والحروف فهو عرض سيال
حادث كساير الحروف والاصوات ولكنه معجز لا يقدر على الاتيان بمثله بشر لما فيه من
صفات الصفة المتمثلة فيه كما ان واحدا من البشر لا يساوي البشر الذي تمثل فيه جبرئيل عم
لما فيه من صفاته عم وعلى هذا فان شئت قل ان كلام الله قديم ليس من جنس الحروف
والاصوات وان شئت قل انه حادث من جنس الحروف والاصوات وان شئت قل انه
قائم بذات الباري وان شئت قل انه قائم بذات القاري فكل هذه الاحكام صادقة غير متناقضة

لاختلاف جهاتها فيها تقتضيه هذه الاحكام وعلى ما فهمناك زال عن قلبك رين هذه الشبهات بل زال
عنه شبهات اخرى وسهل عليك معضلات القران والحديث مثل قوله شهر رمضان الذي انزل فيه
القران وقوله انا انزلناه في ليلة القدر وقوله عم اللهم اجعل القران لنا قرينا وفي القبر مونسا
وفي القيامة شفيعا وعلى الصراط دليلا ومن النار سترا وحجابا اذ معنى انزاله ونزوله في
ليلة القدر اي تمثل بصورة الاصوات والحروف على لسان سيد البشر عم وفي رمضان ان تمثل
بصورتها على لسان الملائكة ومعنى كونه قرينا ومونسا وشفيعا ان تمثل في صورة بشر يكون مونسا
في القبر وفي القيامة شفيعا اذ كما يجوز ويصح ان يتمثل في صورة الاصوات والحروف وهي الاعراض
كذلك يجوز ان يتمثل في صورة الجواهر كصورة الشفيع او غيرها كما يشهد به الاحاديث من تمثله
بصورة غمامة او غيرها فاعلم ذلك فانه منهاج السالكين والمنجي من المهالك والكشف اعدل على ذلك
❀ واسماؤه تعالى لما كان الكلام على اقسام كما اشار اليها اعلم ان الكلام اما ان يوخذ باعتبار الذات
فقط بان يكون المسمى هو الذات البحت او باعتبار جزئها او باعتبار وصفها او باعتبار فعلها
والاول يتوقف على تعقل الذات ثم ذهب الى امتناع تعقل ذاته بكنهه نفى هذا القسم من الكلام عنه تعالى
واعترض عليه بان هذا لا يتوقف على تعقل الذات بالكنه بل يكفيه تعقله بوجه ما ولو سلم وجعل
تعقله بكنهه فلا شك انه تعالى يعقل ذاته بالكنه فيجوز ان يضع اسماء بازائها ولذا قيل ان لفظ الله
علم والثاني لا يكون الا لمركب وهو تعالى لم يكن له جزء لم يكن له اسم باعتبار الجزء كالجسم بالنسبة الى الانسان
وهذا انما يصح اذا ثبت بساطته تعالى وهنا كما ثبت او خارجا والثالث لا شك في جوازه
وهو على اقسام لانه اما ان يوخذ باعتبار وصف الخارجي كالعليم فانه اسم ماخوذ باعتبار صفته
الحقيقية اعني العلم وكذلك الحي والقادر والمريد والسميع البصير واما ان يوخذ باعتبار وصف الاضافي
كالماجد بمعنى العالي واما ان يوخذ باعتبار وصف السلبي كالقدوس والرابع ايضا جائز كالرزاق
والمحيي والمميت والقابض والباسط والمعطي ❀ ليس الكلام في اسماء الاعلام فانها ثابتة توقيفية
لورودها بغير اذن الشرع ❀ ولا في اللفظ الطبيب فيه ان الطبيب من الاسماء التي ورد في الادعية
المأثورة والاحاديث الصحيحة كما قال عائشة ان نبينا انا نبعث طبيبا وان لم ينزعجا فانا طبيب

وقال صلى الله عليه وسلم الطبيب هو الله وفي الادعية المأثورة عليل الذنوب اتى الطبيب المغفرة بالرقيب اللهي انا ذلك العليل وانت ذلك الطبيب اغفر لي فضلا منك يا ذا الفضل العظيم واجرني من خزي الدنيا ومن عذاب الآخرة ❁ وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف اعترض عليه بان واجب الوجود من الاسماء التي ليس فيها توقيف فمن شرط التوقيف يجب عليه ان يمنع اطلاق هذا الكلم عليه مع ان اطلاقه عليه كان شايع ذايع من غير نكير واجيب بان معناه واجب وجوده فهو بالحقيقة صفة جرت على غير من هي له كما في حسن الوجه فليس مما فيه النزاع وفيه نظر لانه من الاسماء ولكن الحق ان اجماع الامة على جواز اطلاقه عليه هو من الاسماء التي ورد التوقيف بها هكذا ❁ ويشكل بلفظ خداي بالفارسية وتنكري في التركية انما يشكل بذلك لو لم يكونا من اسماء الاعلام وهو غير معلوم بل الظاهر ان خداي في العجمية وتنكري في التركية من قبيل الالفاظ العربية فهما من اسماء الاعلام ❁ واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم دفع سؤاله تقريره انه لا بد في اسماء الصفات والافعال من التوقيف وليس توقيف في هذين الاسمين والجواب انهما ليسا من الاسماء والتوقيف لا بد في الاسماء دون الاوصاف ❁ والمعاد لما كان المعيد والمحيي واضرابهما من الاسماء التوقيفية التي اذنت الشريعة بها واتصافه تعالى بها لا يثبت الا بثبوت المعاد اعقب ذكر اسمائه تعالى بالمعاد فكانه قال اتصافه تعالى بالمعيد والمحيي لان المعاد حق فلا يرد عليه ان الانسب تقديم النبوة عليه لانه لا يثبت الا بالنبوة ولذا قدمها عليه في المواقف لان لكل من التقديم والتأخير وجه كما قلنا ولكل احد ان يختار ما شاء منهما فافهم ❁ بان قال الملل الثلث اعني الاشاعرة والمعتزلة والشيعة ❁ ما تقطع عرق التأويل حيث صرح في السؤال بقوله من يحيي هذه العظام بعد ما رم وصرح في الجواب بقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وكذلك الآية التي وردت في جواب ابراهيم عم حيث قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا بل آيتان

الآية صريحة في ان الاعادة انما تكون باجتماع الاجزاء الاصلية وجعلها بدنا منفوخا فيه الروح وكذلك قصة العزير عليه السلام يشهد بذلك حيث اماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما حيث كسى العظام اللحوم الجديدة ❁ لان النفوس دليل على انكار الحشر لا دليل على انه لا يمكن الحق كما هو الظاهر ❁ وبان يخلق في الاجساد ارض معينة وهي ارض الساهرة كما قال تعالى فاذا هم بالساهرة وهي قطعة من ارض الشام يجمع بها لسهل الكشف فيها ❁ ما ذكره ابن سينا في التعليقات على ما ذكره ان اعادة المعدوم الذي ليس له ذات في حال العدم اذ لو اعيد فليكن الموجود الاول أ فاذا عدم بحيث لم يبق منه ذات فاذا وجد ثانيا وهو ب فلنفرض انه وجد معه موجود ثالث وهو ج ويكون مثله في الاعراض والاحوال وعلى هذا فلا يصح ان يحكم ان ب معاد أ وليس ج معاده لان ب و ج متشابهان في ساير الاحوال فالحكم بان هذا معاده دون ذاك ترجيح من غير مرجح فان قلت الحكم بان ب معاد أ اولى من الحكم بان ج معاده لان ب معاده في نفس الامر لا ج قلت هذا اول المسألة فهو كر هذا مصادرة على المطلوب لانا نقول ان ج معاده دون ب فقد عرفت من هذا استحالة اعادة معدوم ليس له ذات في حال العدم واما اذا كان له ذات في حال العدم فيمكن ان يحكم بان ب معاده دون ج فلهذا لا يرد على ذاتيهما لاستحالة توارد المثلين جوهرين على محل واحد فلا بد ان يكون ج واردا على ذات اخرى غير ذات أ فيكون ب معاد أ لانه وارد على ذاته ويكون ج معاد شيء آخر او موجود آخر برأسه هذا فهمنا من كلامه فافهم ❁ وربما يختلج الاوهام ان يحصل ان بقاء الذات في الخارج حال العدم كافية في اعادة المعدوم فلذكر بقاءها في نفس الامر او وجودها في الذهن كافية في ذلك بجواز ان يعدم شيء في الخارج بحيث لا يبقى منه ذات في الخارج ولكن يبقى ذاته في الذهن ووجوده في نفس الامر يجوز اعادته من غير لزوم الفساد المذكور من عدم صحة الحكم فليكن أ موجودا في الخارج ثم يعدم فيه بالكلية بحيث لا يبقى منه ذات ثم اذا اعيد وهو ب ووجد معه موجود آخر مثله في ساير الاحوال وهو ج فنقول ان ب معاد أ لا ج لان في نفس

[illegible]

أن كان موجودًا في الذهن وهذا مثل بقاء ذاته في الخارج لكن في حكم أنه ثابت إليه دون خ

ووجه دفعه أي وجه دفع هذا الوهم المذكور محصله أن الموجود في الذهن ليس هو عين الموجود
في الخارج بل هو بعد التجرد عن تشخصاته وعوارضه يصير عينه فليس عينه مطلقًا ولا يكفي وجوده
هذا في صحة الحكم بأنه معاد أو ليس معاده بل لا بد في ذلك من بقاء ذاته في الخارج كما مر

وأيضًا لكان الأول أي كان المعدوم أعني ما وجد في الذهن فكذلك المبتدأ أعني ما في
موجود فيه فنسبة الوجود السابق أعني وجوده الذهني إليه وإلى من نسبته إلى الآخر فلا يصح
أن يحكم بأنه معاد إلى الآخر فافهم ولاقتضى محصله أنه لو جاز إعادة معدوم لم يكن ذاته في
حال العدم لزم تقدم الشيء على نفسه زمانًا لأن الموجود في الزمان الأول بعينه هو الموجود
بعد العدم وهذا محال لأن العقل كما يحكم بامتناع تقدم الشيء على نفسه ذاتًا كما في الدور وكذلك
يحكم بامتناع تقدم الشيء على نفسه زمانًا إذ لا فرق بينهما فإعادة المعدوم لاستلزامه تخلل العدم
بين وجودي الشيء المستلزم لتقدم الشيء على نفسه زمانًا يكون محالًا كالدور ولقائل أن يقول
فرق بينهما وهو أن تقدم الشيء على نفسه ذاتًا يستلزم علية الشيء لنفسه وهو محال وأما تقدم الشيء على نفسه
زمانًا فهو لا يستلزم العلية لنفسه فيجوز أن لا يكون محالًا بخلاف الأول بل نقول تقدم الشيء
على نفسه زمانًا واقع دائمًا من غير امتناع لأن كل أحد منا موجود في زمانين ووجوده في
الزمان الأول مقدم على وجوده في الزمان الثاني فهو مقدم على نفسه زمانًا لا ذاتًا فافهم

والحكم ببطلان تقدمه على نفسه بعد ما زمانيًا أقول قد عرف أنه لا يحكم ببطلانه بل يحكم بوقوعه
فإن كل أحد منا مقدم على نفسه بالزمان لوجود كل أحد منا في الزمان السابق واللاحق فهو مقدم
على نفسه زمانًا فهذا ليس محل الخلاف بتقدم الشيء على نفسه ذاتًا فإنه ممتنع لاستلزامه علية الشيء
لنفسه واحتياج الشيء إلى نفسه في الوجود فتأمل فإنه دقيق وبالفهم حقيق ولا يمكن تفصيله
أنه لو أمكن الإعادة معدوم الشخص حال العدم يكون معنى حشر الأجساد هو جمع الأجزاء
المتفرقة وجعلها بدنًا كما كان ونفخ الروح فيه وهذا أيضًا غير مستلزم لإعادة المعدوم الذي
ليس بشيء وذلك لأن بدن زيد مثلًا ليس هو الأجزاء المجتمعة مطلقًا على أي هيئة كانت بل بدنه

هو هذه الأجزاء بشرط أن تكون على جمعية وهيئة مخصوصتين وإذا كان كذلك فلا بد أن تكون الهيئة
والجمعية الأوليين وفي الحشر لزم جواز إعادة المعدوم الذي ليس بشيء وهو ممتنع وإن لم يكونا
بعينهما بل يكونا مثلهما فلم يكن بدن زيد حين الإعادة بعينه هو بدنه الذي كان موجودًا
قبل فيلزم التناسخ ولذا قيل ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ وقد أبطل التناسخ بالدليل

ومحصل جوابه أن هذا ليس تناسخًا باطلًا وإنما التناسخ الباطل تعلق روح زيد مثلًا ببدن
آخر لا يكون مشاركًا في الأجزاء الأصلية إذ لو كان هذا تناسخًا باطلًا لكان متحققًا كل حين
لكنه متحقق فإن كل حين من أحيان حياة زيد يتحلل من بدنه أجزاء ويتبدل بأجزاء
غذائية أخرى فبدنه في كل وقت لاحق مغاير لبدنه في كل وقت سابق فليس تناسخًا باطلًا
وإلى هذا أشار بقوله أنهم في لبس من خلق جديد فالبدن المحشور مثل البدن الأول في الأجزاء
الأصلية وليس تناسخًا باطلًا كما في أزمنة الحياة تناسخ باطل فإن قلت فعلى ما ذكرت يلزم أن يكون
لنا في كل وقت موت وبعث قلنا الموت هو انقطاع تعلق النفس عن البدن انقطاعًا
محسوسًا بطول مدة الانقطاع وليس ها هنا كذلك ولو كان الموت هو انقطاع تعلقها عن بدن وتعلقها
ببدن آخر مطلقًا يكون هذا موتًا وبعثًا ولكنه ليس كذلك فلا يلزم ذلك ولو اصطلح أحد على ذلك
لا يلزم فسادًا أيضًا بل نوعده أيضًا في كل آن أنهم في لبس من خلق جديد فافهم فإن زيدًا مثلًا محصله
أنه كما لا يلزم في أيام الحياة تناسخ مع التغير والتبدل في بدن كل شخص فكذلك لا يلزم في يوم الحشر
تناسخ إذ التناسخ لا يثبت لمجرد مغايرة البدن ووحدة الروح بل لا بد فيه من مغايرة
أخرى وهي مغايرة الأجزاء الأصلية أيضًا ولما انتفى هذا في الحشر انتفى التناسخ أيضًا فيه
وهذا الكلام تتلقاه الأفهام بالقبول قلت سياق هذا الكلام محصله أن إثبات المعاد
الروحاني ليس من المسائل الكلامية ولا بد للمتكلم أن يتكلم فيه وإثبات المعاد الجسماني ليس من
المسائل الفلسفية ولا يجب على الفلسفي التكلم فيه ولذا سكت الشيخ الرئيس عن البحث
عن المعاد الجسماني مع إسلامه وانقياده للشرع وسكت عن البحث عن المعاد الروحاني
كثير من المتكلمين إذ التمسك بالدليل العقلي ليس من وظائف المتكلمين كما أن التمسك بالدليل النقلي

لبيس وظائف الملائكة فانهم المشعرة بالجزاء مثل قوله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والى غيرهما والحساب حق قال تعالى
فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله تعالى ان علينا حسابهم على منع كذا وكان الدليل
على ذلك من القرآن قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم اى صراط هو ممدود على ظهر الجحيم فايجاده
عبث قد عرفت ان العبث ما لا يكون فيه حكمة ومصلحة ولا شك ان في وجود الصراط مصالح
مثل ما في الحث من تميز اهل الجنان وزيادة حسرة اهل النيران ورد لمحصل الجواب
يرجع الى جوابين الاول منع على قوله ان العبور على الصراط غير ممكن الثاني منع على قوله فيعذب
اى لا نم ان فيه تعذيب للمؤمنين والانبياء والمرسلين فان الله تعالى يمكنهم ويسهل عليهم المرور
على الصراط فان منهم من يمر عليه كالبرق الخاطف ومنهم من يمر عليه كالريح المرسلة او غير ذلك
نعم فيه تعذيب للعصاة والكافرين وكيف لا يكون وهذا من الحكم في خلقه وما ذكرنا من
الجواب فهو منع على قوله فايجاده عبث اى لا نم ان ايجاده عبث وانما يكون عبثا لو لم يكن
في خلقه حكمة ومصلحة على انه يمكن ان يقال لا يجب علينا ان نبين وجه الحكمة فان افعاله تعالى ليست
معللة بالاغراض ولا يجب عليه شيء والميزان حق اى قوله حق خبر للكل اى كل من الاربعة والحساب
والميزان حق لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة ووجه الاندفاع فان هو ان
ما ذكره انما يلزم اذا كانت الاعمال وقت الميزان اعراضا ولكن يجوز ان يجعلها الله جواهر ذا ثقل
وخفة وتحقيق هذا انه يجوز ان يكون حقيقة في موطن جوهرا وفي موطن آخر عرضا وبالعكس
كالعلم فانه في هذا الموطن عرض وفي موطن الرؤيا جوهر كاللبن والماء وغيرهما فيجوز ان يكون
الاعمال في هذا الموطن اعراضا وفي موطن الآخرة يكون جواهر قابلة للوزن لا بد لنفي ذلك
من دليل وكيف يكون دليل على ذلك والخبر الصادق والكشف الصريح الحق يشهدان
بخلاف ذلك فحصل الجواب منع على قوله الاعمال اعراض فانها في موطن القيمة جواهر ويمكن
تقرير الجواب بوجه آخر وهو انا لا نم انه لا يمكن اعادتها ولو سلمنا انه لا يمكن اعادتها فلا نم انه لا
وزنها بل يمكن وزنها وقوله على تقدير امكان اعادتها فوزنها عبث ممنوع وانما يكون عبثا

لو لم يكن فيه مصلحة وحكمة ولا نم ذلك بل نقول فيه المصالح التي لا يخفى والى هذا الجواب اشار بقوله
والحكمة في الوزن وذكره بلفظ الجمع دفع سؤال مقدر وهو انه كيف يكون الميزان واحدا
وورد ذكره في القرآن بلفظ الجمع وتقرير الجواب ان ذكره كذلك للاستعظام لا للكثرة
لكل مكلف ميزان يوزن به اعماله بل قيل لكل عمل ميزان على حدة فالنيات توزن بموازين
الاخلاص لقوله تعالى اعدت للمتقين حيث عبر عنها بلفظ الماضي وللكفار ان يقول قد
يعبر عن المحقق الوقوع قبل وقوعه بلفظ الماضي للاشارة الى تحقق وقوعه كما تقول لك زيد
جئتك وهو لم يجئ بعد ومثل قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات وقوله تعالى ونادى
اصحاب النار وجوابه ان ذلك خلاف الظاهر وحمل الآيات على خلاف الظاهر لا يجوز وقصة
آدم وحوا انهما كانا في الجنة واخرجا منها لاكلهما الشجرة المنهية فان حمل الحكم الجنة على بستان
من بساتين الدنيا كان خلاف الظاهر وكان حمل هذا عنادا او مكابرة للحق الصريح وموجبا
للتلاعب بالدين فانه لو جاز مثل هذه المحامل لما ثبت بالقرآن والحديث عمل وركن من اركان
الاسلام كان يحمل الصلوة على الدعاء والزكوة على التزكية وتطهير الاخلاق واما الثاني
فلانه يستلزم الخلاء لان العالم الآخر لا بد ان يكون كريا فيه جهات متحددة بالمحيط والكرتان
لا يكون بينهما تماس فيكون بينهما خلاء وان كان فالتماس بين الكرتين لا يكون الا بنقطة فيكون
الخلاء بين السطحين والجواب المذكور هنا جوابان احدهما منع يستلزم الخلاء وثانيهما
منع لزومه وههنا جواب آخر مشتمل على وجوه من الاجوبة وهو انا لا نم ان العالم الآخر كري
فان كريته مبنية على اصول فلسفية باطلة قلت هذا او جاز من الجواب باختيار الشق
الاول مضمونه انهما في هذا العالم ومنع قوله انه لا يسعهما قوله ان عرض الجنة وحدها مثل هذا
العالم فكيف هو وحده يسع الجنة مع النار قلنا ان عرض الجنة مثل هذا العالم اعني السموات
السبع والارضين ولكن هذا العالم وما فيها بالنسبة الى العرش كحلقة في فلاة فيمكن ان
يكون الجنة تحت العرش وفوق هذا العالم من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على عدم
مخلوقية هذا الاصل ان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لان خلقها للجزاء فيكون قبله عبثا ولم

الاستدلال اخر وهو ان خلقهما قبل يوم القيمة يوجب فناءهما وفناء من فيهما من اهليهما لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل لانهما ابديان لا يقبلان الفناء بالاجماع والجواب عنه بامر
من ان معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ان كل شيء قابل للفناء بالنظر الى امكانه ولا يلزم من
هذا قبوله للفناء بالفعل فلا يلزم فناء الجنة والنار ولو سلمنا ان معناه قبوله بالفعل للفناء
فنقول هما مستثنيان من كل شيء اي كل شيء غير الجنة والنار وهو وجه الله هالك والدليل على
استثنائهما الكتاب والسنة او نقول هما ايضا يقبلان الفناء في يوم القيمة ولو لحظة ثم يخلقان
ثانيا وابديتهما باعتبار وجودهما ثانيا لا باعتبار وجودهما اولا ولما كان العلامة ذكر هذا
الاستدلال مع اجوبته قبيل في قول المصنف العالم قابل للفناء لم نذكرها هنا والجواب عن الثاني
يشتمل على ثلثة اجوبة الاول انا لا نسلم ان خلقهما للجزاء فان افعاله لا تعلل بالاغراض
ولو سلمنا ان افعاله للاغراض فلا نسلم ان خلقهما لغرض هو الجزاء فقط بل يجوز ان يكون في خلقهما
اغراض اخرى غير الجزاء ولو سلمنا ان خلقهما للجزاء فقط فلا نسلم انهما لو خلقا قبل يوم الجزاء
يكونا عبثين لجواز ان يحصل بهما بعض الجزاء قبل يوم القيمة كما صرح به القرآن النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا الاية وفي الحديث ان كل احد ينظر الى مقعده في الجنة ان كان من
اهلها وينظر الى مقعده من النار ان كان من اهلها ويخلد اهل الجنة في الجنة ذكر المص
خلود اهل الجنة فيها وسكت عن خلود اهل النار فيها لانه اذا جاز الخلف في الوعيد
لم تتحقق خلودهم في النار يكون الاول متفقا دون الثاني اقتصر عليه وقال بعض اهل
التحقيق ان مآل اهل النار الى النار ونعيم فيها فان اخر الامر يصير العذاب عذبا عليهم
بحيث لو اخرجوا منها وادخلوا في الجنة لتألموا كما يتألم الجعل من اخراجه من المزبلة وادخاله
في الورد والامكنة المطيبة ولا يبعد ذلك بان العادة قد تصير طبيعة ولا يبعد من
كرم الله ورحمته ذلك وكيف يبعد ذلك منه وهو اكرم الاكرمين وارحم الراحمين فكيف
يعذب ابدا على ذنب حادث متناه والايات الدالة على دوام التعذيب كلها تقبل التأويل
مطلقا اي سواء كان معاندا او غير معاند بان يكون جاهلا بقدر وسعه وطاقته في معرفة

الله والايمان برسوله كلمنه لم يخلص هما الكفار مخلدون في النار والمؤمنون مخلدون في الجنة
فان قيل كيف يمكن الخلود في هاتين الدارين مع ان القوى الجسمانية كلها متناهية الاثار
والافعال قلنا لا نسلم تناهي اثارها وافعالها ولو سلمنا فنقول الافعال كلها لا تبطل بها في
مظاهر الاجسام وافعالها مع ان يكون غير متناهية فان قلت الخلود في النار امر غير
معقول فانها تحرق وتفني غيرها من الاجسام وايضا انها لا تبقي ولا تذر شيا من الحياة
قلنا يجوز بقاء الحيوان في النار كما يشاهد من بقاء السمندر فيها في الدنيا فان قلت لو كان
بقاؤهم كالكفار في النار مثل بقاء السمندر فيها لم يكن لهم عذاب بخلودهم فيها كما ليس للسمندر قلت المقصود من
هذا التمثيل جواز بقاء الحيوان في النار واما قصة التعذيب فهو ثابت بالايات البينات مثل
قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ومن هذه الاية يندفع السؤال
المشهور وهو ان النار لكونها حارة في الغاية تفني رطوبات البدن كلها لكونها متناهية فلا يمكن
الحياة في النار مخلدا وجه الدفع ان كلما يتحلل ويفنى من الرطوبات بالنار يأتي بدلها كما يأتي
بدل الجلود فيمكن الخلود فان قلت ابقاء البدن موقوف على الغذاء قلنا ان غذاء اهل
النار من شجرة الزقوم فانها طعام الاثيم وشرابهم من الحميم لما روي ان خديجة المشهود
في هذا الوضع في الوجيز ولما روي ان خديجة وكان العلامة تركه الاول بناء على عدم تسليم
دخولهم في الوجيز لعدم دخول الاطفال تحت الكفار قيل من علم الله منه الايمان والطاعة
بعد بلوغه فهو في الجنة ومن علم منه الكفر والمعاصي بعده فهو في النار ويرد على هذا ان دخول
النار جزاء للاعمال الصادرة وما لم يصدر منهم عملا فكيف يستحقون النار وقد قال الله تعالى
ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وفي الكشاف ان قوله تعالى واذا الموءودة سئلت باي ذنب
قتلت دليل على ان اطفال المشركين لا يعذبون في النار الا ان يبكت المشركين بما عذبوا
الاطفال بالوأد بغير ذنب فكيف هو يعذبهم بغير ذنب وهو اكرم الاكرمين وارحم الراحمين
ولا يظلم مثقال ذرة وروي ان ابن عباس سئل عن هذه المسئلة فاجاب بما مر واستدل
بهذه الاية الكريمة الاصح ان اطفال المشركين من اهل الجنة فان قلت كيف التوفيق

بين هذا وبين ما روي عن خديجة ان كان محمد قلت التوفيق بينهما ان ما روي عن خديجة قولا
صادرا عن القياس فيرد بورود الوحي واما ما في الصحيح فهو بعده والمعتبر هو هذا دون
الاول اقول وههنا احتمال آخر ليذهب اليه ذاهب وهو ان يكون اطفال المشركين في الاعراف
بين الجنة والنار وهذا لانه لم يصدر منهم عمل يستحقون به النار او الجنة ولقوله
ولا تزر وازرة وزر اخرى لا يلحقون بآبائهم في النار كما يلحق اطفال المؤمنين بهم في الجنة
لقوله والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذرياتهم وما التناهم من عملهم
من شيء ش لقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى اقول هذا دليل على قوله انهم لا يعذبون واما
دليل قوله بل هم خدم اهل الجنة فليس كونهما وهما ولعلهم استنبطوا من قوله ويطوف
عليهم ولدان مخلدون او استدلوا عليه بانهم بعد دخولهم في الجنة لا يكونون مجزيين
لعدم استحقاقهم لذلك ولا يتركون سدى لقوله ايحسب الانسان ان يترك سدى فلا بد ان
يكونوا خادمين لهم فافهم ش قلت وهذا الدليل لا يدل على كونهم خدم اهل الجنة وقوله
قد عرفت انه ليس دليلا له فكيف يدل عليه بل هو دليل على قوله لا يعذبون وقد علمت
انه يدل عليه ش خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم يقولون انه مخلد في النار لان صاحب الكبيرة
عند الخوارج كافر وهو مخلد في النار وعند المعتزلة ليس بمؤمن فلا يدخل في الجنة ابدا بل يخلد
في النار هذا ولكن المعتبر عند المعتزلة هو الدليل العقلي وهو ان صاحب الكبيرة مستحق وهذا ان
للعقوبة والمستحق لها مضرة خالصة دائمة والمستحق للثواب منفعة خالصة دائمة
الاستحقاقان لا يجتمعان فمستحق العقوبة لا يدخل الجنة فيكون مخلدا في النار والجواب
انا لا نسلم ان احدا بعمله يستحق شيئا من الثواب او العقاب ولو سلمنا ذلك فلا نسلم ان الثواب
منفعة خالصة والعقاب مضرة خالصة ولو سلمنا خلوصهما فلا نسلم دوامهما اذ يمكن
ان يزول كل واحد من استحقاق الثواب واستحقاق العقاب ش لا وجوبا لما مر من انه
لا يجب على الله شيء ش من قال لا اله الا الله دخل الجنة فان قيل المنافقون يقولون
لا اله الا الله ولا بد من خلودهم في النار قلنا المقصود منه ان من قالها ايمانا بها

86

واخلاصا والمنافقون يقولونها ولا يؤمنون بها فان قيل انهم يؤمنون ببعضها وهو التوحيد
قلت حقيقة التوحيد هو الايمان بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله او نقول ان كلمة
لا اله الا الله محمد رسول الله علم للتوحيد والمنافقون لا يؤمنون برسالة محمد عم فلا يؤمنون
بحقيقة التوحيد ويؤيد هذا ما في الحديث من انه عم قال يا رب كيف رفعت ذكري
حيث قلت ورفعنا لك ذكرك فقال لي انه رفعت ذكرك حيث جعلت ذكرك مع ذكري
وقرنت اسمك باسمي فالمنافقون لما لم يذكروا محمدا بالرسالة لم يذكروا الله بالوحدانية فافهم
فان هذا التحقيق حقيق بان يكتب بالنور على وجنات الحور ش والآيات المشعرة بخلود صاحب
الكبيرة في النار والآيات محمولة ثم اراد الدلائل النقلية الدالة على خلودهم فيها اما تقريرها
فمنها ان قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها يدل على خلود قاتل المؤمن
في النار سواء كان مؤمنا او كافرا ومنها ان قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها يدل على خلود العاصي والمعتدي في النار سواء كان مؤمنا او لا
فيهم من ادع منها ومنها ان قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون يدل على خلود المسيء في النار واما تقرير الرد المشترك فهو ان معنى
الخلود في هذه الآيات المكث الطويل كما في خلد الله ظلاله جمعا بين هذه الآيات والى هذا
اشار بقوله محمولة على المكث الطويل واما الرد الخاص بالدليل الاول فهو ان معنى الآية
الاول ان من قتل مؤمنا متعمدا وكان كافرا فجزاؤه جهنم خالدا لان المؤمن لا يخلد في النار
لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وللحديث المشهور وهو انه يخرج من النار من كان في قلبه
مثقال ذرة من الايمان اقول ولئن سلمنا ان المعنى ما ذكره من العموم فهذه الآية تدل على خلود
القاتل في النار لا على خلود صاحب الكبيرة مطلقا واما الرد الخاص بالدليل الثاني والثالث
فهو ان صاحب الكبيرة ما لم يكفر لا يتعدى حدوده فان تعدي الحدود انما هو بالكفر دون غيره
من الكبائر وان مرتكب الكبيرة وان كان قد كسب سيئة ولكن ليس ممن احاطت به خطيئته
فانها لا تحيط الا بالكفار ش فان الخلود حقيقة في المكث الطويل فان قلت معنى الخلود الدوام

الدوام
وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد هو الدوام لا المكث الطويل فانه تعالى جعل لبشر غيره الخلد
ولكن جعل لغيره المكث الطويل كما قال في قصة نوح عم فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
قلت معناه يكون في هذه الاية الدوام لقرينة دلت عليه لا يدل على انه لا يكون معناه
حقيقة هو المكث الطويل اعم من ان يكون مع الدوام اولا لجواز ان يكون معناه حقيقة هذا
ويكون مستعملا في المكث الطويل الدائم مجازا لقرينة دالة عليه (قوله) في تعريف الكبيرة قال الله تعالى
والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش قال في الكشاف الكبيرة اثم لا يسقط عقابه الا بالتوبة
وكان هذا التعريف على مذهبه من الاعتزال وقيل كبائر الاثم ما كبر عقابه بالنسبة الى ثواب
صاحبه وقيل كبائر الاثم هي الشرك بالله وقال القاضي في تفسير قوله ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه ان صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها وما تحتها فاكبر الكبائر الشرك
واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط يصدق عليها الامران فمن عن له امران
منها ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من
الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا مما يتفاوت باعتبار الاشخاص والاحوال الا ترى انه
تعالى عاتب نبيه في كثير من الامور التي لا تعد من غيره خطيئة ويؤيد هذا ما اشتهر في الخبر
من ان حسنات الابرار سيئات المقربين وعن علي رض الكبائر سبع الشرك والقتل و
القذف والزنا واكل الربوا واكل مال اليتيم والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة وزاد
على السحر واستحلال البيت الحرام وعن ابن عباس ان رجلا قال له الكبائر سبع فقال الى
السبعماية اقرب لانه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وقيل الكبائر سبعون
وقول ابن عباس يؤيد القول الاول (قوله) جاز ان يعفو عن ذنوب المؤمنين صغيرا
كان او كبيرا جاز لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
فانه من هذه الاية ان الله امر نبيه بان يستغفر للمؤمنين والمؤمنات ولا شك انه عم امتثل
امر الله واستغفر لهم ولا شك في ان الله تعالى يستجيب دعاءه واستغفاره لهم لانه تعالى
امر به فيكون ذنوبهم مغفورة بنص القران بحيث لا يحتمل تاويلا (قوله) يستدلون بقوله تعالى

يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة فيه ان هذا الدليل لو تم لدل على نفي الشفاعة
مطلقا سواء كانت لرفع الدرجات او لدفع العذاب عن اهل الكبائر مع ان الشفاعة الاولى
ثابتة عندهم ايضا (قوله) واجيب بانه لا دلالة على العموم يعني لا نسلم ان معنى قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا تنفعها شفاعة على العموم في كل شخص لان الضمير لقوم معينين وهم اليهود فالمعنى لا تنفع
الشفاعة لليهود ولا يلزم من عدم نفعها لهم عدم نفعها لاهل الكبائر من المؤمنين (قوله) وفيه بحث
لان الضمير في قوله لا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فيكون عامة وان
كانت واردة على سبب معين ونازلة في شان قوم معينين واجيب بانه لا ضرورة في ارجاع
الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع وعمومها غير ضروري كما
تقرر في الاصول فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو في السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع الرجال
على السطح مع ان الضمير الى النكرة التي في سياق النفي الكلي الا ان يقال لما كان الضمير راجعا الى النكرة
في سياق النفي كان وقوعه كوقوعها فيعم ايضا (قوله) والاحوال اي الازمان هذا اشارة
الى جواب اخر تقريره انا لو سلمنا عمومها في جميع الاشخاص فلا نسلم عمومها في جميع الاحوال والازمان فيجوز ان
تثبت الشفاعة لاهل الكبائر في بعض الاوقات ويرد عليه البحث المذكور بان يقال الضمير راجع
الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فيكون عامة (قوله) والجواب ما مر ويمكن ان يقال هنا جواب اخر
وهو ان النكرة في سياق النفي يفاد بها عموم جميع الافراد لا عموم جميع الافراد في جميع الاوقات فانك اذا
قلت لا رجل في الدار ليس معناه نفي الدخول عن جميع افراد الرجل في جميع الاوقات بل معناه هو النفي
الاول اعم من ان يكون في جميع الاوقات او لا كما لا يخفى (قوله) ولئن سلم جواب ثالث اي ولئن سلمنا عمومها
في جميع الافراد وفي جميع الازمان فيجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة المتعارضة (قوله) ولا يرد مطلقا
لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى روي عن بعض اهل البيت انه قال ان ارجى اية عندكم
ان الله يغفر الذنوب جميعا وعندنا اهل البيت ارجى اية في كلام الله ولسوف يعطيك ربك
فترضى فانه عم لا يرضى ان يدخل واحد من امته النار واقول من الايات التي نرجوا بها قوله تعالى
انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر فمعناه ليغفر لك الله ما تقدم

بحث عذاب القبر

ذنب امتك وما تأخر من ذنبهم اذ يعلم منه غفران ذنوب المؤمنين والمؤمنات جميعا ما تقدم منها
وما تأخر وسمعت من بعض الوفاء ان الامة ههنا اعم من امة الدعوة ومن امة الاجابة
ويؤيد هذا ما ذهب اليه الشيخ العارف اعني الشيخ محي الدين العربي الطائي الاندلسي من
ان العذاب ينقطع عن الكفار اي يصير العذاب عذبا عليهم كما في الحوت في الماء والسمك في
النار كالسمندر والعقرب على الجمر فافهم لا يرضى اقول فرق بين هذه العبارة وبين
ما مر من كلام اهل البيت من الدخول اذ يلزم من الاول ان لا يدخل احد من امته في النار
فيكون شفاعته الكبرى لعدم دخولهم فيها ويلزم من الثاني ان يدخلوا فيها ولكن يخرجون
منها بشفاعته فيكون شفاعته الكبرى لاخراج كل المؤمنين من النار وانت تعلم ان الاول
اولى وايضا يعلم مما مر انما التوفيق بين هذين الكلامين فتدبر وعذاب القبر تخصيص
العذاب بالذكر مع ان نعيم القبر ايضا حق لقوله عم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران لان الاختلاف في العذاب اشهر والا في امر الحياة والموتة الثانية
في القبر يلزمه انكار النعيم ايضا لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون حيث عطف عذاب القيامة على عرض النار غدوا وعشيا
اذ منه يعلم انه غيره ولما كان نزول الاية في شأن الموتى علم ان لهم عذابا غير عذاب يوم
القيامة وهو ليس الا عذاب القبر هذا وانت تعلم انه يدل على عذاب القبر للكافرين دون
المؤمنين لان الكلام فيهم لا في المؤمنين فتأمل ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
فيه ان هذا على تقدير تمامه انما يثبت عذاب القبر في حق المؤمنين دون الكافرين
والمراد بالاماتتين والاحياءتين لما ذكروا فيه الاحياءتين ولم يذكروا الاحياء الاول الذي
في الدنيا لانهم في هذه الحياة الدنيا كانوا منكرين للذنوب ولم يكونوا معترفين بها وهذا
هو التفسير المشهور وقال بعضهم المراد بالاماتتين ما مر وبالاحياءتين الحياة في الدنيا
والحياة في القبر وعلى هذا لم يكن الحياة التي في القيامة مذكورة لان مقصودهم ذكر الامور
الماضية والغرض حياة الآخرة من الامور الماضية فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذا ايضا يثبت

حياة القبر وعذابه فان قلت في بعض التفاسير ان المراد بالاماتتين هما اللتان في الدنيا
اعني الاماتة التي في الدنيا قبل الحياة فيها لقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم
اليه ترجعون والاماتة التي ايضا فيها بعد الحياة فيها وعلى هذا لا يثبت بها حياة القبر
وعذابه قلنا هذا التفسير من شذوذ التفاسير اذ فيه ان الاماتة لا تكون الا بعد حياة
سابقة ولا حياة سابقة قبل حياة الدنيا اذ قبلها للنسل اطوار النطفة والاطوار السابقة
عليها وليس شيء منها شيء من آثار الحياة فالاولى هو التفسير الاول اولا فان قلت قوله تعالى
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين يدل على ان الحياة اثنتان وهما حياة الدنيا
وحياة الحشر فلو كان في القبر حياة اخرى لكانت ثلثة قلت قد علم جواب ذلك مما مر فتدبر
فان قيل قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى يدل على ان لا حياة في القبر ولا موت
فيه اذ لو كان كذلك لوجب ان يقال الا الموتتين فانهم ذاقوا موتتين موتة في الدنيا وموتة
في القبر قلنا ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها راجع الى الجنة اي لا يذوق اهل
الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية
على انتفاء موتة اخرى بعد الحياة والمسئلة في القبر وقبل دخول اهل الجنة في الجنة واما
قوله الا الموتة الاولى فهو استثناء منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى واما المقصود منه
المبالغة والتأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو امكن ذوقهم
فيها الموتة لكانوا يذوقون فيها الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال
فلا يمكن لهم ذوق الموت فيها فان قلت تقييد الموتة بالاولى يدل على تعدد الموت واذا
لم يكن موت بعد الحشر فلا بد ان يكون قبله ولما كانت الموتة الاولى التي في الدنيا موتة
اولى فيكون موتة ثانية بعدها لتكون موتة الدنيا اوليها وهي ثانيتها فهذه الاية
بعينها حجة على حياة في القبر وموت فيها قلنا يجوز ان يكون تقييدها بالاولى ووصفها
بها باعتبار الموتة التي يتوهم في الجنة فلا يكون وصفها بالاولى دليلا على موتة ثانية في القبر
فان قلت يجوز ان لا يراد بالموتة الاولى الواحد بالعدد لتكون دليلا على نفي التعدد

في القبر كما مر يراد بها الواحد بالجنس الشامل للموتة التي في الدنيا والموتة التي في القبر فانها
بالنسبة الى الموتة التي تتوهم في الجنة موتة اولى فلا يكون دليلا على نفي موتة القبر قلت
يأبى عن هذا بناء المود بناء الوحدة التي في الموتة فانها حركة في الوحدة العددية لا الجنسية
فتامل ان الصبيان يسالون كان الاولى ذكر سوال الصبيان وسوال الانبياء
عند قوله وسوال منكر ونكير لانهما مما يتعلق به لا مما يتعلق بعذاب القبر اذ لا يمكن ان يعذب
الصبيان والانبياء في القبر ولكن يمكن ان يسئلوا عنه كما ذكر بل على عدم السوال عن
نبيه يعني ان ما ذكره يدل على انه لا يعقل السوال عن النبي من النبي اي لا يعقل ان يقع
للنبي من نبيك ولا يدل على انه لا يعقل السوال عنه مطلقا لجواز ان يسال عنه من الرب
بان يقال من ربك وفيه انه لا يدل على ان السوال الاول غير معقول وانما يكون غير معقول
لو لم يكن النبي مبعوثا الى نفسه ولا شك انه مبعوث الى نفسه مثل ما هو مبعوث الى امته كما
يعقل السوال عن الامة من النبي كذلك يعقل السوال عنه ايضا منه والذي يدل على
انه مبعوث الى نفسه ويعقل عنه السوال عن نبيه قوله آمن الرسول بما انزل اليه من
ربه وتكلمه بكلمتي الشهادتين ووجوب الشهادتين عليه ولا شك ان كل من يجب عليه
الشهادتين يعقل السوال عنه منهما بان يقال من ربك ومن نبيك فافهم فانه دقيق
وبالتامل حقيق وذلك ايضا في النبي اي ولئن سلمنا ان السوال عن النبي من النبي غير
معقول فهو انما يكون في النبي الذي ليس على ملة نبي آخر قبله فغير مسلم اذ السوال عنه من
نبيه غير معقول كبعض انبياء بني اسرائيل فانهم على ملة نبي آخر فالسوال عنهم بانه
من نبيهم معقول ان المأكول في بطن الحيوانات هذا اشارة الى دفع دليل المعتزلة
على انكار عذاب القبر وانكار الحياة والموت بعد الحياة فيه وهو انهم قالوا انا نقطع
بديهة ان المأكول الذي في بطن الحيوانات والحرق والمفتت اجزاؤه المتفرقة
بالرياح لا يمكن يعذب والجواب ان المأكول في الحيوانات والمتفرق اجزاؤه
بالرياح يمكن ان يعذب ويكون عذابه مخفيا عنا فان الذي اخفى النار في الشجر الاخضر

والمأكول في النبي الذي يكون على ملة نبي آخر قبله ط

يقدر على ان يخفي عذاب المأكول عنا فان قيل ان العذاب اذا كان بدنيا فلا بد من
بدن وان كان روحانيا فهو لا يوجب موتا ولا حياة في القبر فان الميت باعتبار بدنه
ميت واما باعتبار الروح فهو حي لا يموت ابدا قلنا ان العذاب بدني ولبس من الله
بعيد ان يخلق للمأكول والمتفرق اجزاؤه بدنا حيا مخفيا عن اعين الناس بان ينفصل
عن بدن المأكول ما اكل من اجزائه الاصلية مما تحلل من بدن الآكل وبان يجمع من اجزائه
الاصلية ما تفرق من اجزائه بالريح ويخلق منها بدنا حيا مخفيا عن اعين الخلق كاخفاء
جبرئيل وساير الجن والملائكة عن اعين الناس ومن يؤمن بقدرة الله على اخفاء
عرش بلقيس في طرفة عين من مسافة شهر او شهرين يؤمن بالقدرة على جمع الاجزاء
المتفرقة بالريح وبالاكل في اقل من طرفة عين تحقيق المقام انا نقول المحصل الاول منها ان
البدن موجود او اسباب العذاب موجود او لكنها تكون مخفية عن اعين الناس كاخفاء
جبرئيل عن اعين بعض الناس وكاخفاء عالم الملكوت عن اعين بعضهم والمحصل الثاني
ان لا يكون البدن والعذاب واسبابها موجودة في البرزخ ولكنها تكون موجودة في عالم الخيال
وعالم المثال بان يخلق الله للميت بدنا خياليا واسباب عذاب خيالية كما تكون مثلا في النوم
في الحيوة الدنيوية والى هذا المقام يميل كلام الصوفية وحكماء الاشراق والمحصل الثالث ان
لا يكون البدن واسباب العذاب موجودة ولكن تكون اثارها موجودة فان الجنة والنار
لم تكن موجودة ولكن يمكن ان يكون ما يترتب على سمها من العذاب يترتب على شيء اخر مثل
افعال الميت فانه يجوز ان يحدث منها بعد الموت في بدن الميت مثل ما يحدث عن سم الافعى
في بدنه حين حياته فان الذي قدر ان يحدث هذا الاثر من سم الافعى كونه قادرا على
ان يحدثه من غيره من افعال الميت واقول ان المأكول والمحرق والمتفرق اجزاؤه
بالريح يجوز ان يعذب بمثل ما مر في المقام الثاني واما غيرها من الاموات كالمدفونين
والمصلوبين والمغرقين فيجوز ان يعذبوا بما مر في المقام الثالث والمقام الاول مع انه
يجوز ان يعذبوا بما مر في المقام الثاني ايضا والى هذا اشار الامام بقوله ورب عبد يخفى عليه

انواع العذاب ورب عبد يعاقب بنوع واحد ولم يذكر من يعذب ويعاقب بنوعين
منها لظهوره وعدم الاحتياج الى ذكره اذ كل احد يجوز ان يعذب بالنوع الذي مر في المقام
الثاني فتامل ش وبعثة الرسل الاولى تقديم مبحث الرسالة والنبوة على السمعيات كالصراط
والميزان والجنة والنار وعذاب القبر كما قدم في المواقف لتقدمها عليها ش وهو من ارسله
الله احد الارسال في تعريف الرسول لا يستلزم الدور لان المراد به المعنى اللغوي والمعرف
هو المعنى الاصطلاحي ش ليدعوهم اقول لا خفاء في ان هذا التعريف لا يشمل نبوة مثل زيد
بن عمرو بن نفيل لانه ليس مبعوثا الى الخلق ليدعوهم بل هو مبعوث لتكميل نفسه فليس الرسول مرادفا
للنبي ان تامل وكذلك ليس مساويا ولا مرادفا للرسول الذي مر تعريفه في اول الكتاب من قوله
ان الرسول قد يختص بمن هو صاحب كتاب او شريعة فان الرسول بالمعنى المذكور ههنا
قد يكون صاحب كتاب او شريعة وقد لا يكون لجواز ان يكون احد مبعوثا الى الخلق ليدعوهم
اليه بالاوامر والنواهي الشرعية ولا يكون هو صاحب كتاب ولا صاحب شريعة بان يكون تابعا
لرسول هو صاحب كتاب وشريعة اللهم الا ان يتكلف ويقال ان قوله بالاوامر والنواهي متعلق — متعلق ظ
بارسله الله اي هو من ارسله الله بالاوامر والنواهي ويكون تلك الاوامر شريعة له خاصة به
فهو مرادف للمعنى الذي هو المذكور ثانيا فتدبر واعلم ان هذا الخلاف ما هو المختص بالرسول في هذا
المقام كما يجيء بيانه ش بالاوامر والنواهي الشرعية يمكن ان يكون هذا القيد لاخراج الشيطان فانه
مرسل الى الخلق ليدعوهم بالاوامر والنواهي الغير الشرعية والدليل على ارساله قوله اذهب
ومن تبعك فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا وقوله واستفزز من استطعت منهم بخيلك
ورجلك وشاركهم في الاموال والاولاد الاية وما في الاخبار من ان الشيطان قال
يا رب ارسلت الانبياء والرسل واعطيت لهم كتبا وجعلت لهم مساجد ليعبدوك
الخلق فما اعطيتني لاضلهم فقال اعطيتك القصص وكتب الاشعار بدل كتب الرسل
واعطيتك الاسواق بدل المساجد لا يقال قوله ليدعوهم يخرج الشيطان فانه لا يدعوهم
قلنا لا نسلم فانه يدعوهم الى غضب الله كما ان الرسول يدعوهم الى رحمته والدليل على دعوته قوله

دعوتكم فاستجبتم لي ما انا بمصرخكم وما انتم بمصرخي الاية وبالجملة فقيد الشرعية لئلا يتوهم دخول
الشيطان في التعريف ش معجزة قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان المعجزة ماخوذة
من العجز المقابل للقدرة وحقيقة العجز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو
سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة
وذكر امام الحرمين ان فيها مجازا اخر وهو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو
في الحقيقة ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود وبما يقدر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود
بمعنى انه وجد منه اضطرارا لا اختيارا فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة اضطرارا
ش امر شامل للفعل وغيره اقول انما قال امر ولم يقل فعل ليشمل غير الفعل كترك الاكل مدة مديدة
والقول كالاخبار بالغيب والحق ان الفعل يشمل الكل فان الترك هو الكف وهو نوع من الفعل
وكذلك القول فانه فعل اللسان ولذا قيل في تعريف المعجزة انه فعل خارق للعادة ش الاول ان يكون
فعل الله — فعل الله او ما يقوم مقامه ليشمل الفعل كما مر وانما اشترط في المعجزة ان يكون لان المعجزة تصديق من
الله بدعوى الرسالة ولا يكون التصديق من الله الا بفعله ش الثاني ان يكون خارقا للعادة
لانه لو لم يكن خارقا لم يلزم ان يكون فعل الله فلا يكون تصديقا منه لدعوى الرسالة ش
الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز ولو لم يكن متعذرا لم يكن اعجازا ش الرابع
ان يكون موافقا الشرط الخامس ان يكون المعجزة موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي
الموتى ثم فلق جبلا او فلق بحرا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه ش
بل ازداد اعتقاد كذبه لان نفس الخارق يكذبه ش الصحيح انما قال الصحيح لانه اذا قال معجزتي ان
احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال انه لا يكون معجزة ولكن الصحيح انه معجزة لانه
قد ادعى الاحياء ووقع منه الاحياء وهو غير مكذب له بخلاف انطاق الضب فانه مكذب
له وقيل ان عدم خروجه عن كونه معجزا اذا عاش بعد الاحياء زمانا طويلا واستمر على التكذيب
واما اذا خر ميتا في الحال وكذبه فهو يخرج عن كونه معجزا لكونه مثل الضب فان احياءه للتكذيب
كالضب لانه انطق للتكذيب والحق انه لا فرق بين عيشه في زمان طويل واستمراره على

التكذيب فيه وبين عيشته في مدة يسيرة وتكذيبه فيها لوجود الاختيار في الصورتين فان
التكذيب فيهما هو الشيء المختار في التصديق والتكذيب وهو ليس بمعجزة بل المعجزة هو الاحياء
وهو ليس بتكذيب بخلاف الضب فانه ليس بمختار في التكذيب لانه ليس بمختار في النطق حتى يكون
مختارا في التكذيب والمعجزة فيه انطاقه وهو تكذيب غير مختار في التكذيب فافهم ❁ السابع
ان لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى فان قلت فعلى هذا ما تقول في كلام عيسى في المهد فانه معجزة
مع انها متقدمة على دعوى نبوته لان دعواه انما كان بعد اربعين سنة وكذا ما تقول في شق
صدر محمد عم فانه معجزة متقدمة على دعوى النبوة وكذلك ظل الغمام وسلام الحجر والمدر عليه عم
فانها كلها معجزات متقدمة على الدعوى قلت امثالها ارهاصات وليست بمعجزة والارهاص
نوع من الكرامة فان النبي عم قبل نبوته واظهار دعوته ولي من اولياء الله ولذا يصدر عنه
كرامات ولكنها تسمى بالارهاصات لان الارهاص هو التأسيس وهذه تأسيس النبوة
هذا وقيل كلام عيسى في المهد كان معجزة لانه عم كان نبيا في المهد لقوله في المهد اني عبد الله اتاني
الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا والحق انه لم يكن نبيا في المهد وقوله وجعلني نبيا تعبير
عن المضارع المحقق وقوعه بلفظ الماضي كقوله عم كنت نبيا وادم بين الماء والطين ❁
والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات اشارة الى ما ذكرنا من السؤال والجواب ❁ او متأخر
عنه بزمان يسير فانه دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا
فان قلت لم قيد المتأخر بزمان يسير معتاد مثله مع ان المتأخر بزمان كثير غير معتاد ايضا
معجزة فانه لو قال معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل كان هذا معجزة له على صدق الدعوى
بالاتفاق قلنا لان المعجزة في هذه الصورة هو اخباره عن الغيب وهو مقارن للدعوى
لا حصول الموعود الذي هو متأخر عن الدعوى فان حصول الموعود ليس امرا خارقا
بخلاف الاخبار عن الغيب فانه خارق مقارن للدعوى غير متأخر عنها فلا يكون معجزة متأخرة
عن الدعوى بزمان كثير ولكنها تكون متأخرة عنها بزمان يسير معتاد مثله فلذا قيد به فافهم
❁ من ادم الى بعثة الرسل الى نبينا محمد عم لا شك ان المراد بالرسل ههنا المعنى المرادف

للنبي

للنبي لا المعنى الاخص ليشمل كل نبي فيكون المعنى بعثة كل نبي من ادم الى نبينا عم ولا شك ان
الرسول بالمعنى الذي فسره به ليس مرادفا للنبي لعدم شمول الرسالة بالمعنى الذي ذكره لنبوة
زيد بن عمرو بن نفيل كما فهم من ظاهر عبارته حيث صرح بكون المراد من الخلق المتعدد
ولا اخص اذ تعريف الرسول ههنا بالمعنى الاخص لا يناسب المقام لان المدعى فيه اثبات
حقية كل نبي لا اثبات حقية نبينا عم وايضا ظاهر عبارة التعريف يأبى عن حمله على المعنى الاخص
المذكور في اول الكتاب كما مر من ان الظاهر بالاوامر متعلقة بيدعو لا بارسل الله الا
ان يتكلف في الحمل كما مر في اول الكتاب فيكون الرسول ههنا مرادفا للنبي فتدبر ❁
فبالكتاب مثل قوله تعالى يا ادم اسكن فان هذا خطاب من الله لادم وخطابه معه لا يكون الا بالوحي
لقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب ولا حجاب هنا فان قوله واما نبوة
ادم فبالاية يشعر بانه في صدد اثبات نبوة كل من الانبياء الذين حكم بحقية نبوتهم اجمالا
مع انه لا يثبت نبوة غير ادم ومحمد عم ❁ على ان المعجز ... ما ثبت بالتواتر خصوصية كل
واحد من المعجزات كشق القمر ورد الشمس وغيرها ولكن ثبت القدر المشترك اي ثبت ان له معجزة
ايا ما كانت وهذا كاف في اثبات المطلوب نبوة محمد عم ❁ اقوى دليل خبر لقوله وسيرته اي خلقه
العظيم اقوى دليل على نبوته ❁ واما كونه خاتم الانبياء كونه خاتم الانبياء يوجب كونه خاتم الرسل
لان الرسول اما مرادف للنبي او اخص منه فان كان مرادفا فختم النبوة يستلزم ختم الرسالة للتحقق
وان كان اخص فلا شك انه عم رسول الله فلو لم يكن خاتم الرسل لم يكن خاتم الانبياء وقد ثبت
انه خاتم الانبياء هف فتدبر ❁ وقال اهل البصائر معجزته ان المقصود من بعث الرسل
والانبياء ارشاد الناس الى الاخلاق الحسنة وقد تم الارشاد اليها ببعثته لقوله عم بعثت
لاتمم مكارم الاخلاق فما بقي خلق كريم الا وقد كمله وارشد الناس وهداهم اليه فلم يبق بعده
حاجة الى بعثة نبي فيكون هو خاتم الانبياء والمرسلين الى يوم الدين واعلم انه عم مبعوث الى
الانس والجن لقوله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرانا عجبا يهدي
الى الرشد فامنا به ولغير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على بعثته الى الثقلين ونقل

بعض

السبكي انه ع مبعوث الى الانس والجن والملائكة وقال اهل البصائر منهم كالصوفية
انه مبعوث الى العالم كله اي هو مبعوث الى كل موجود انسانا كان او جنيا او ملكا او عنصريا
او فلكا او غيرها فان كل موجود عندهم عبد لله وله عبادة لهم لقوله ان كل من في السموات
والارض الا آتي الرحمن عبدا وقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون
تسبيحهم واذا كان كل شيء عبدا لله وعابدا له وهي فلا بد له من وسيلة بينه وبين الله
وتلك الوسيلة اما خاصة او عامة والخاصة كالانبياء والمرسلين الذين كانوا مبعوثين
الى قوم مخصوصين كانبياء بني اسرائيل وغيرهم من رسل الجن والعامة لم يكن الا نبينا محمد ع
لقوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين اذ رحمته ليست الا رسالته فيكون عامة
للعالمين ولقوله تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا فان
نذير العالمين ليس الا رسولهم ولا شك ان العالمين هم الموجودات كلها كما بين في قوله
الحمد لله رب العالمين فان قلت من الموجودات ما ليس له ادراك وارسال الرسول اليها
انما يتصور اذا كان لها ادراك اذ فائدة الارسال تعليم طريق الحق وهداية الصراط المستقيم
لهم وغير المدرك لا يقبل الهداية والتعليم كما لا يخفى على ذي القلب السليم قلت انهم يمنعون
سلب الادراك عن الموجودات بل كل موجود مدرك عندهم لكن كونه مدركا غير مدرك
لنا وكان الاعمى غير مدرك لبصرنا فنحن غير مدركين لادراك الموجودات كما يشعر
بهذا قوله ولكن لا تفقهون تسبيحهم وظاهر القرآن في اكثر المواضع يدل على ان لها
ادراك بطريق العبادات وغيرها كيف لا وقد قال الله قلنا يا نار كوني بردا وسلاما
على ابراهيم وهل يخاطب بمثل هذا الخطاب الا اولو الالباب فلو كشف الله عنك غطاءك
فبصرك حديدا لعلمت ذلك من غير ريب وقوله وقالوا انطقنا الله الذي
انطق كل شيء يدل على ذلك فان قلت اذا كان لكل شيء ادراك فكيف يتميز هذه المراتب
اعني الحيوانية والنباتية والجمادية بعضها عن بعض فان تميزها على ما هو المشهور بالادراك
وعدمه قلت تميزها بان يقال الموجود اما ان يكون واجب الوجود او ممكن الوجود والثاني

اما جوهر او عرض والثاني لا حاجة الى ذكر اقسامه اذ لا غرض هنا يتعلق بها والاول اما
ان يكون جسما او لا والثاني هو مذهب الحكماء والمتكلمين وعلى كلا التقديرين فهذه المراتب المذكورة
من اقسام الجسم فلا بد ان يتميز بعضها عن بعض فنقول الجسم اما ان يكون فلكيا او عنصريا والعنصري
اما ان يكون بسيطا او مركبا والاول هو العناصر والثاني ان يكون تركيبه تركيبا حاصلا
به مزاج او لا والثاني هو كائنات الجو كالسحاب وغيرها والاول اما ان يكون ناميا
او لا والاول هو النبات والثاني هو الجماد والنبات ان كان شعوره ظاهرا علينا
او لا والاول هو الحيوان والثاني هو المسمى بالنبات تسمية لما من بلغ العلم والحيوان ينقسم
الى الانسان وغيره باعتبار ظهور ادراكه للكليات والجزئيات علينا وعدم ظهوره علينا فان كان
الاول فهو الانسان ويقال له الحيوان الناطق وان كان الثاني فهو الحيوان ويقال له الحيوان
الصامت ايضا فان قلت الجن والملك كالانسان في ظهور ادراكهما للكليات والجزئيات علينا
فما الفرق بين هذه الاقسام قلت الفرق بينهما ان الانسان بينهما خواص بنوع من استقامة
القامة وظهور البشرة وغيرها من الاوصاف المختصة الخاصة بهيئة الانسان واما الفرق بين
الملك والجن فان الملك من نور والجن من نار وايضا الغالب في الانسان الجزء الارضي و
الغالب في الجن الجزء الناري والغالب في الملائكة الجزء الهوائي ان كانوا مخلوقين من عالم
العناصر والا فالفرق بينها وبينهما ظاهر ملكة تمنع الفجور فعلى هذا الطفل لا يوصف
بالعصمة اذ ليس له ملكة تمنع الفجور وعلى الاول يوصف بها لان الله لم يخلق فيه ذنبا
وما يبلغونه من الله الى الخلق اي يجب ان يكون الانبياء معصومين عن الكذب فيما يبلغونه
من الله الى الخلق اذ لو جاز الكذب في ذلك لم يكن دلالة المعجزة على صدقهم قطعية وقد عرفت
ان دلالتها عليه قطعية ضرورية لمنع الاكثرون منهم الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة
وسبب منعهم جواز الكذب على الانبياء سهوا او نسيانا هو دلالة المعجزة على صدقهم في
تبليغ الاحكام فلو جاز الكذب والخلف كان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه
القاضي ابو بكر بناء على ان المعجزة انما تدل على صدقهم فيما يبلغونه عن الله حال كونهم متعمدين

متذكرين للتبليغ وما يبلغونه لا على صدق ما يبلغونه ناسين له فالكذب فيما يبلغونه على سبيل النسيان وفلتات اللسان لا يكون ناقضا لدلالة المعجزة واما سائر الذنوب اي غير الكفر و غير الكذب من الذنوب فانهم معصومون عن تعمده اي عن تعمد الكبيرة في اوقات النبوة اذ لو ارتكبوا الكبيرة عمدا فيها لحرم اتباعهم مع ان اتباعهم واجب في كل الامور لقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وايضا مرتكب الكبيرة داخل تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وايضا مرتكب الكبيرة مردود الشهادة في متاع الدنيا القليلة لقوله تعالى قل متاع الدنيا قليل ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا ومن ترد شهادته في متاع الدنيا القليلة الفانية كيف تقبل شهادته في العقبى الباقية وايضا يجب زجر مرتكبها للامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيجب زجرهم عند ارتكابهم واللازم ايذاؤهم وهو محرم عنه لقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية هذا والانصاف ان ما مر من الدلائل ان تم دل على وجوب عصمتهم من الكبيرة عمدا لو لا دل على عصمتهم عنها سهوا كما هو المختار فلا فائدة لما مر من الوجوه وقد عرفت ما فيه عمدا او سهوا فان عمدها وسهوها مما يشعر بالخسة والانبياء مبرؤون عنها لشرفهم على الخلق جزما ومن الصغائر الغير المشعرة عمدا اي الانبياء معصومون عن الصغائر الغير المشعرة بالخسة عمدا لان متابعتهم واجب او سنة فلو صدر عنهم صغيرة عمدا لوجب ولم يسن متابعتهم اما وجوب متابعتهم او سنيتها فلقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ولقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم واما الصغائر سهوا فمجوز اي يجوز ان يصدر عنهم الصغائر سهوا اعلم انه لما مر من وجوب عصمتهم عن الصغائر عمدا بعد الوحي اظهار الكفر تقية قال الامام وذلك باطل لان جواز اظهار الكفر للتقية يؤدي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة التابعين او عدمهم وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض

بلغ

بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك هكذا قاله الامام والشارح السيد اقول وفيه ان جواز التقية لا يستلزم وجوبها وانما يستلزم ذلك وجوب التقية فان الشيعة على ما يقولون بجواز التقية عند عدم امكان اظهار الدعوة واما عند امكانه بلا اظهار اظهارها فلا يجوز التقية عندهم وايضا لهم ان يقولوا انا لا نسلم ان جواز التقية يؤدي الى اخفاء الدعوة وانما المؤدي الى اخفائها هو وجوب التقية لا جوازها سلمنا ان جواز التقية يؤدي الى جواز اخفاء الدعوة ويجوز ان يكون اخفاء الدعوة عند خوف الهلاك لعدم من يستعد للايمان والمتابعة لهم الى ان يتفطنوا الا ان اظهار الدعوة لا يوجب الهلاك واذا تقرر هذا اي اذا تقرر انه لا يجوز الكبيرة عمدا ولا سهوا ولا الصغيرة عمدا على الانبياء بعد البعثة ويجوز قبلها فما نقل عنهم من المعاصي نقلا مثل ما نقل عن ادم في قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى يصرف عن ظاهره للدلائل الدالة على العصمة وان لم يصرف عنه فيحمل على ترك الاولى او كونه قبل البعثة مع ان عصيان ادم في اكل الشجرة المنهية كان قبل بعثته او لم يكن هذا منه معصية صغيرة ولا كبيرة بل كان ترك الاولى منه لان نهيه عن اكلها على كونه للتنزيه لا للتحريم فيكون اكلها تركا للاولى اذا الحمل الكلام في هذا المقام قلت يحصل الاعتراض على ما يفهم من المواقف وشرحه اذ بين اول الكلام واخره تناف حيث اختير في الشرح عصمتهم عن الصغائر عمدا وفي المتن انه يجوز ان يصدر عنهم صغيرة عمدا كما مر والمحققون من المحدثين لتحقيقهم يوافق الى ما في الشرح وما يشعر بصدور المعصية منهم اشارة الى سؤال وجوابه اما تقرير السؤال فهو ان من الاحاديث الصحيحة ما دل على صدور المعصية منهم بعد البعثة فكيف اختار المحققون عصمتهم عنها بعدها واما تقرير الجواب فهو ان ذلك محمول على ترك الاولى لا على المعصية لانهم معصومون عنها او ما صدر عنهم ليس معصية وانما هو ترك الاولى والاليق وانما عبر عنه بالمعصية للتشديد تنبيها على ان حسنات الابرار سيئات المقربين فالانبياء لكونهم مقربين عند الله كان ترك الاولى كالمعصية

هذا القول من اوله الى اخره لا يخلو عن خبط و خلل تام

[illegible]

من غيرهم فلذا عبر عنه بها ولا يخفى عليك ان ما ذكره ههنا مجملا قد مر تفصيله في كلامه انفا
فاعادته مما يستغنى عنه ﴿ اشق فان قلت كما ان المشقة توجب فضيلة العبادة
فكذلك الدوام يوجب فضيلتها ولذلك مدح الله الملائكة بدوام العبادة حيث قال
يسبحون الليل والنهار لا يفترون فكون عبادة الانبياء اشق لا يوجب افضليتهم
بل يلزم منها افضليتهم وانما يلزم لو لم يكن عبادة الملائكة ادوم قلت لارواح الانبياء
عبادة دائمة تساوى عبادة الملائكة في المدة لان الله خلق ارواحهم قبل اجسامهم
ولما يبقى ارواحهم بعد فناء اجسادهم الى يوم يبعثون ثم بعده الى الابد فيكون للانبياء
عبادة دائمة تساوى عبادة الملائكة في الدوام وتزيد عليها بالمشقة فتكون عبادة
الانبياء افضل ويلزم من هذا كونهم افضل من الملائكة فان قلت قوله تعالى لن
يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يقتضي ان يكون الملائكة افضل
من الانبياء لان قوله ولا الملائكة المقربون من باب الترقي فانه بمنزلة ان يقول
احد لا اقدر انا على ذلك ولا من هو فوقي قلنا لما اعتقدت النصارى المسيح لكونه قادرا
على احياء الموتى ولكونه بلا اب وقالوا انه ثالث ثلثة فاثبتوا له الالهية بهاتين الصفتين
فانزل الله تعالى الآية ردا لزعمهم يعني ان قدرته على احياء الموتى وكونه بلا اب لا توجب
الالهية والاستنكاف من العبادة فانه لن يستنكف المسيح عن العبادة ولا الملائكة
المقربون الذين هم اقدر على احياء الموتى من المسيح وهم بلا اب وام وهو بلا اب فقط
فهذه الآية لنفي الالهية عنهم وعدم استنكاف العبادة منهم لا لبيان افضليتهم عليهم
ولم تخل الآية ما نفيدها فان قلت ان الملائكة معلمو الانبياء لقوله تعالى علمه شديد القوى
يعني جبرئيل فانه ينزل عليهم ليعلمهم ما انزل الله عليهم من الشرائع والاحكام والمعلم
افضل من المتعلم قلنا المعلم هو الله تعالى لا جبرئيل لقوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل
الله عليك عظيما وقوله تعالى الرحمن علم القرآن وجبرئيل ليس الا مبلغا وواسطة والة في التعليم
والالة والواسطة ليست افضل من المتعلم والذي يدلك على ذلك قوله تعالى علم بالقلم

على الالة ما لم يعلم حيث عبر عنه بالقلم ليدل على انه الة وواسطة في التعليم لا انه معلم
حقيقة هذا وانت تعلم ان المعلم حقيقة لكل احد ليس الا الله تعالى كما انه هو الهادي لقوله عز وجل
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فلو كان ما ذكره حقا يلزم من كونه
عليه السلام معلما للناس ان يكون افضل منهم مع انه لا يلزم منه كما لا يخفى على ذي الحجى فان قيل
الملائكة عند الله لقوله تعالى والذين عنده ومن عنده خير من ليس عنده لقوله تعالى وما عند الله
خير ولا شك ان الخير افضل من غير الخير قلنا العندية ليست عندية المكان لانه تعالى منزه
عنها بل هي عندية المكانة وهو لا يستلزم الفضيلة بمعنى كثرة الثواب بل يستلزم
الخيرية والشرف فهم اشرف والانبياء افضل وايضا الانبياء عليهم السلام ايضا عنده
لقوله تعالى في مقعد صدق عند مليك مقتدر وايضا انا عند المنكسرة قلوبهم يدل على ان
المساكين عند الله فهي لا تدل على الافضلية ولو دلت عليها فلا شك ان الانبياء منكسرة
القلوب بابتلاء امتهم فهم ايضا عند الله فان قلت الملائكة رسل الله ارسلهم الى الانبياء
وكما ان رسلنا افضل منا لكونهم رسلا الينا فيلزم ان يكون الملائكة افضل من
الانبياء لكونهم رسلا اليهم قلت لا نسلم ان الرسالة من عند الله توجب افضلية
الرسول من المرسل اليه ولو اوجبها لزم ان يكون احاد الناس افضل من الملوك
اذا ارسل احد اليهم هذا وانت خبير بان الرسالة من عند الله لو لم تفد اليقين
بالفضيلة فلا اقل من الظن بها * وهذا مطلوب لان هذا المطلب من الظنيات لا من
اليقينيات فافهم ﴿ لان دليلها يعني انه يلزم من ذلك ان يكون الملائكة اشرف من
البشر ولا يلزم منه انهم افضل يعني اكثر ثوابا عند الله وانما يلزم لو كان كل اشرف اكثر
ثوابا عنده وليس كذلك ﴿ بيعة الرضوان سميت البيعة بيعة الرضوان لان الله رضي عن
اهلها لقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة فلكونها اوجبت
رضوان الله لهم سميت بها تسمية للسبب باسم المسبب وقصتها ان النبي عم حين نزل
بالحديبية بعث خراش بن امية الخزاعي رسولا الى مكة فهموا به فمنعه الاحابيش فلما

رضي دعا بعمر بن الخطاب ليبعثه فقال عمر اني اخاف على نفسي لاني اعرف من عداوتي اياهم
وما بمكة عدوي يمنعني ولكني ادلك على رجل هو اعز بها مني واحب اليهم عثمان بن عفان فبعثه
النبي صلى الله عليه وسلم ليخبرهم انه ما جاء للحرب وانما جاء زائرا لهذا البيت معظما لحرمته فوقروه وقالوا ان شئت
ان تطوف بالبيت فافعل فقال ما كنت لاطوف قبل ان يطوف رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحتبس
عندهم فارجف بانهم قتلوه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نبرح حتى نناجز القوم ودعا بالناس
بالبيعة فبايعوه تحت الشجرة وعلى ظهرهم غصن من اغصانها قال عبد الله بن المغفل وكنت
قائما على راسه وبيدي غصن من الشجرة اذب عنه فرفعت الغصن عن ظهره فبايعوه على
الموت دونه وعلى ان لا يفروا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم انتم اليوم خير اهل الارض
وكان عددهم الفا وخمسمائة وخمسة وعشرين وقيل الفا واربعمائة وقيل الفا
وثلاثمائة فعلم الله ما في قلوبهم من الاخلاص وصدق الضمائر فبايعوه عليه فانزل
السكينة والطمانينة على قلوبهم ورضي عنهم بذلك وبعد تمام البيعة قال رسول الله
هذه يدي عن عثمان بن عفان فهو حقيقة من اهل البيعة وان لم يكن حاضرا عندهم
فهو ايضا من اهل الجنة لكونه من اهل البيعة فانهم ● بدر اسم ماء بين مكة والمدينة كان
لرجل يسمى بدرا فسمي به ● كانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر شخصا وكانوا قليلين السلاح والمال
والمركوب وكان بينهم فرس واحد وهذه كانت ذلتهم التي اخبر الله عنها بقوله ولقد
نصركم الله ببدر وانتم اذلة وقد انزل الله عليهم خمسة الاف من الملائكة مسومين
اطمينانا لقلوبهم ● والكفار تسعمائة وخمسين ومعهم مائة فرس فكون المؤمنين
مع قلتهم وذلتهم حاربوا الكفار مع كثرتهم وشوكتهم جزاهم الله على صبرهم في مقابلتهم
ومقاتلتهم بالمغفرة والجنة ولذا ورد في الحديث ان الله غفر لهم ما تقدم من ذنبهم وما
تاخر ولغفران ذنوبهم صاروا من اهل الجنة ● فاطمة وخديجة والحسن والحسين ابنا فاطمة
وولديها فلما ورد في شانها انها سيدة نساء اهل الجنة وفي شان ولديها انهما سيدا
شباب اهل الجنة ولانهم من ال العباء وهم خمسة محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين

وقصتهم انه لما نزلت الاية الكريمة اعني قوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا البس رسول الله صلى الله عليه وسلم عباء ونادى بعلي وفاطمة والحسن والحسين وادخلهم في العباء
وقال يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فكونهم مطهرين
بتطهير الله من رجس الذنوب والاثام صاروا من اهل الجنة دار السلام جعلنا الله
من محبيهم الكرام وامات على حبهم وحشرنا عليه لنكون معهم في دار المقام لما قال عليه السلام
المرء مع من احبه ● وعايشة بل ساير ازواج النبي لان صريح الاية المذكورة يدل
على انهن اهل البيت المطهرين فهن بنص القران من اهل البيت فيكن من اهل
الجنة ● وهي امور خارقة للعادة لا اقول هذا يصدق على ما صدر من هاروت وماروت
من السحريات الخارقة فانها امور خارقة ظاهرة على يد المومن المتقي العارف بالله
وصفاته المتوجه بكلية قلبه الى جناب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وكذا يصدق
على ما صدر من جبرئيل من رفع الطور وخسف قوم وامثالها من الافعال الخارقة
الصادرة عنه وان اريد بالمومن الانس المومن كما هو الظاهر فهذه الامور لانها
صادرة عن الملائكة ويمكن ان يرد قيد المتقي والمتوجه بكلية الى جناب القدس لخرج
ما صدر عن هاروت وماروت لان توجههما بالكلية عند الاعمال السحرية الى جناب
القدس غير معلوم وللسائل لا يبحث العلم بذلك حيث يثبت بذلك كون التعريف غير مانع
ومن تعريف الكرامة يعرف تعريف الولي لان الولي بعرفهم هو انه مومن عارف بالله وصفاته
متوجه بكليته اليه ولم يدع النبوة وان شئت قل هو مومن صاحب كرامة
او مومن متقي صاحب خرق عادة من غير دعوى النبوة ● احتراز عن المعجزة فانها مقارنة
لدعوى النبوة كما مر ● وبالقيود المذكورة عن الاستدراج فان الاستدراج يصدر عن
الفاسقين والكافرين فبقيد المومن والمتقي والمتوجه بالكلية الى ربه خرج الاستدراج
اذ صاحب الاستدراج غافل عن ربه ● غيرهم اي الضلال ● وعن المعونة اي يحترز
بالقيود المذكورة عن المعونة وهي ما يظهر من الخوارق عن عوام المسلمين ● اذ المعونة

خارجة عن تعريف الكرامة بقيد المتقي العارف بالله وصفاته المتوجه بكليته الى جناب القدس لان عامة
المسلمين ليسوا موصوفين بهذه الصفة فالخارق الصادر عنهم لا يكون كرامة بل يكون معونة
فتدبر ص قصة مريم حيث تكفلها زكريا ووجد عندها رزقا من الجنة وحيث هزت النخلة اليابسة
فتساقط عليها رطبا جنيا وحيث احصنت فرجها فنفخ الله فيه من روحه في ان حملت بعيسى
من غير اب فان قيل وهذه الامور بعضها معجزة زكريا وبعضها ارهاص لعيسى قلنا لا يقول
بذلك منصف ص واصف بن برخيا اذ قال سليمان لمن حضره في مجلسه من يأتيني بعرش
بلقيس قبل ان ياتي وعسكره مسلمين فقال عفريت من الجن انا اتيك به قبل ان تقوم من
مقامك فاستبطأ سليمان ذلك منه ثم قال الذي عنده علم من الكتاب وهو اصف انا
اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فاتى به قبل ارتداد طرفه من مسيرة شهرين ومعلوم ان
هذا ليس معجزة سليمان لم اذ لم يظهر على يده وانت تعلم ان ذلك انما يثبت اذا فسر قوله
الذي عنده علم من الكتاب باصف واما اذا فسر بسليمان كما في بعض التفاسير فيكون
هذا معجزة له لا كرامة لاصف ص ما ثبت هو بعضها اذ العاقل لا يستطيع انكار ما ثبت هو
او تواتر عنده فان الكل من الخبر المتواتر يفيد اليقين ص الامامة قال المص هي رياسة
عامة في امور الدين والدنيا لشخص وقال الشارح السيد فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس
وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا
واحدا وان كان لهم رياسة عامة اقول ان اريد بالرياسة العامة كل رياسة في كل امر من امور
الدنيا والدين فلا نسلم ان الامة المجتمعة لهم كل رياسة في كل امر اذ لو كان لهم ذلك وامكن منع ذلك
لما ثبت الاحتياج الى نصب الامام للعبادة عند اجتماعهم عنه وان اريد بها الرياسة على كافة
الناس في بعض امور الدنيا والدين فيصدق التعريف على نائب الامام وعلى قاض يكون
قضاؤه عاما ثم قال المص وينتقض هذا التعريف بالنبوة اقول رياسة الدنيا ليست
معتبرة في النبوة بدليل قوله تعالى وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا الى قوله ان
الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم وبدليل قوله عليه السلام انتم اعرف بامور دنياكم

اذ لو كانت رياسة الدنيا معتبرة في النبوة لم يصح ان يكون الناس اعرف بامور الدنيا منه عليه السلام
والاولى ان يقال الامامة خلافة الرسول في اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة فبقيد
خلافة الرسول يخرج النبوة وبالقيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا
اذ لا يجب اتباعه على الكافة وبه ايضا يخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على كافة الامة بل على من
قلده واقول ان القاضي ونائب الامام النافذ حكمه في جميع البلاد ممن يجب اتباعه على كافة الامة
فالاولى ان يقال ان النائب والقاضي خارجان عن قوله خلافة الرسول اذ النيابة كا لقضا
خلافة عن الامام لا عن الرسول فافهم وقال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد كانه
اراد به كل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل واحد من احاد
الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا من مقوماتها وفي الشرح ما ذكره وعلى
اشتراطها ادلة ويمكن ان يدعى انها بالمقومات اشبه من انه لا يبقى الجمع الاستحالة بخلاف الامام
الحاصل والقاسم ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بايعهما الامة انهما امامان فكيف
خلافة الرسول عليه السلام لا يصدق على الامام الذي صار اماما بالقهر والغلبة قلنا الا الخلاف اعم من
ان يكون بواسطة او بغيرها كما لا يخفى وفيه ما فيه ص ليست الامامة من الامور الكلية التي هي على كل احد معرفتها اذ
لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف
بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم
الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد
ولا خفاء في ان ذلك من الامور العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتب الفقه انه لا بد للامة
من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها في مواضعها
ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا ذا رأي وكفاية سميعا بصيرا
ناطقا قرشيا فان لم يوجد في قريش من ولد اسمعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون
هاشميا ولا معصوما ولا افضل من يولى عليهم وتنعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل
الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط

عدد ولا اتفاق من سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته والثاني
الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام
كان كتوليته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام وتصدى
للامامة من يستجمع شرايطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة
له وكذا ان كان فاسقا او جاهلا على الاظهر ويجب طاعة الامام ما لا يخالف الشرع سواء كان عادلا
او جابرا ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامامة بالقهر والغلبة ثم جاء اخر
فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء
ولكن ينعزل بالجنون والعمى والخرس وبكثرة نسيان العلوم بعد النبي ابو بكر بوجهين الاول
ان طريقه اما النص او الاجماع والاول منتف في حق احد وان زعم وجوده في حق ابي بكر فقط انما قا
من الامة والثاني ان الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلاثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما ما نازعا
ابا بكر فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رض معاوية الصديق لقبه النبي عم لانه اول من
صدق النبي عم وامن به من غير تكذيب ولكثرة صدقه والاشارة في القران بقوله والذي جاء
بالصدق هو النبي والذي صدق به هو الصديق خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر
ثم اختلفوا في ذلك فقال الحسن نص النبي عم في حق الصديق نصا خفيا وهو انه عم قدم الصديق رض
في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نص عليه السلام في حقه نصا جليا وهو ما روي انه عم قال
ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون
الا ابا بكر النص على علي ثم اختلفوا فيه فقال بعضهم بالنص الخفي وهو استخلاف النبي عم
عليا في المدينة على اهله وقوله انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال
بعضهم بالنص الجلي لانه اخذ بيد علي وقال هذه خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا
له واطيعوا ولانه جمع بني عبد المطلب وقال ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي فبايعه علي رض والحق عدم ظهور نصهما واستدلوا على ذلك بطريقين
احدهما انه لو كان نص جلي في هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الورى

لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وكان ظاهرا على كبارهم الذين لهم زيادة قربة وصحبة بالنبي عم
والثاني منتف فالمقدم مثله اما انتفاء التالي فلان اجلة الصحابة وكبارهم في الخلافة
كما مر فلو عندهم نص جلي لما اختلفوا فيها وثانيهما روايات وامارات يحصل من جميعها
القطع بعدم النص كقول عباس لعلي رضي الله عنهما امدد يدك ابايعك يقول الناس هذا عم
رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وكقول عمر لابي عبيدة امدد
يدك ابايعك وكقول ابي بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي عم
عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وكقول علي رض في الشورى وعدم دعواه
النص في شانه ولا في شان غيره بنص الامام يعني بنص ابي بكر حيث كتب كتابا
لامته والا تفصيل ذلك ان ارتقولوا ان ابا بكر والاجماع فان كتاب ابي بكر لتولية
عمر لما عرض على الصحابة قبلوه وبايعوا عمر على الخلافة فقال علي بايعنا لمن كان فيها وان
كان عمر فان قلت يعلم من هذه العبارة ان ظن علي ان غير عمر احق بالخلافة كما لا يخفى
قلت لا يبعد ان يظن ذلك في اول قبل ظهور استحقاقه عليه يدل على ذلك قول عمر لابي
عبيدة امدد يدك ابايعك فانه يدل على ان عبيدة احق بالخلافة من عمر على ظن عمر فكذلك
ظن علي في عمر يجوز ان يكون كذلك وكذلك قول ابي بكر للناس بايعوا عمر او ابا عبيدة مما يؤيد
ذلك وفوض الامر ختنه الى عبد الرحمن لانه لما صار الامر شورى قال الزبير قد جعلت
امري الى علي وقال الطلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن
وذلك لانه اخذ بيد علي وقال بايعني على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين
فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برايي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه
لما دعاه وكرر عليهما ثلاث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس
ورضوا بامامته فان قلت قول علي واجتهد برايي يدل على انه لم يجد سيرة الشيخين لانه
لم يقبل المتابعة على سيرتهما قلت ليس فيه دلالة على ذلك بل فيه دلالة على انه لا يجوز للمجتهد
تقليد المجتهد فان قيل اذا لم يجز للمجتهد متابعة مجتهد اخر فلما ذا بايع عثمان على متابعته

بسيرة الشيخين قلت لان اجتهاده ادى الى انه يجوز للمجتهد متابعة مجتهد اخر اذا كان الاعلم
والابصر بوجوه المقاييس ولما كان علي اعلم من عثمان وابصر منه قبل متابعتهما والعلم بكونهما
ما يراه انهما اعلم منه فكذلك لم يبايع علي متابعتهما والذي يدل على ذلك قصة رجم الحاملة والمجنونة
وكثرة الصداق وغيرها ش ثم عثمان وكان مدة امامته اثنتي عشرة سنة ثم خرج عليه رعاع
الناس واراذلهم من خزاعة ولم يكن احد فيهم من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به
من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة سنة خمس وثلثين ولو استحق القتل
او الخلع لكان معهم احد من الصحابة وعلمائهم ش ثم علي قال العلامة التفتازاني وبالجملة
انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليه احاديث كقوله
الخلافة بعدي ثلثون سنة وقوله عم لعلي انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين
وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي ومن المتكلمين
من ادعى الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشورى على ان الخلافة لعثمان
او لعلي وهو اجماع على انه لولا عثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان من البين بالقتل بقي
لعلي بالاجماع قال امام الحرمين لا اكتراث بقول من يقول لا اجماع على امامة علي رض
فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر فصار خلافته اجماعا انتهى فيرد ان
هذا الاجماع غير الاجماع الذي مر في كلامنا نقلا من بعض المتكلمين لان هذا اجماع من كبار
المهاجرين والانصار الذين التمسوا منه قبول الخلافة والاول اجماع من الذين اجتمعوا
على الشورى ش والمراد اي المراد بالخلافة التي في الحديث هو الخلافة الكاملة لثلثين
ان الخلافة بعده عم اكثر من ثلثين سنة كزمان خلافة عمر بن عبد العزيز وغيره من
العباسيين ش اي بترتيب الخلافة الاتي ان يقال اي بترتيب الامامة اذ لم يذكر
في المتن الا ترتيب الامامة ولم يذكر فيه لفظ الخلافة لكنه لما اشار الى ان المراد بالامامة
والخلافة معنى واحد فسرها به واعتقاد الفضيلة على هذا الترتيب الخ ليست
من اصول المسائل الكلامية التي يجب اعتقادها على كل احد ولذا توقف فيه مالك

98

ولم يثبت به امام الحرمين ش ومعنى الافضلية ههنا اكثر ثوابا عند الله قال العلامة
التفتازاني ان اريد بالافضلية كثرة الثواب عند الله فللتوقف فيه وجه لان النبي عم
مع علو شانه وسطوع برهانه توقف في شانه فقال ما ادري ما يفعل بي ولا بكم
وان اريد كثرة ما يعده ذووا العقول من الفضائل فلا وجه له اقول لهذا معنيان
احدهما انه لا وجه له لظهور ان عليا رض افضل منهم بهذا المعنى لانه اشرف نسبا
واشجع واعلم وثانيهما انه لا وجه له لظهور ان ابا بكر رض افضل منهم بهذا المعنى لانه
اكرم لانفاقه في سبيل الله كل ماله وهو على القول ما فضلكم ابو بكر بكثرة صيام ولا
صلوة وانما فضلكم بسر وقر في صدره ولا شك ان السر الذي وقر في الصدر هو
هو العلم والايمان ولا يخفى ان هذا الكلام من العلامة نظير ما قيل في جواب ما قيل
اي الاربعة افضل فقيل الذي بنته عنده فانه يحتمل معنيين احدهما الذي
عنده بنت رسول الله افضل يعني عليا وثانيهما ان الذي بنته عند رسول الله
افضل يعني ابا بكر ولكن على المنصف لا يخفى ان المعنى في كلا الموضعين هو الاول
لا الثاني ولذا صرح الصحابة ان المراد بالافضلية هو انه اكثر ثوابا عند الله بما كسب لا انه
اعلم واشرف نسبا فان الافضل بالمعنى الثاني بلا توقف هو علي رض لانه هاشمي
نسبا واكبر الصحابة علما ارجع الصحابة اليه في كل الوقائع ولنذكر بعضا من الوجوه
الاول ان الامام ح
الدالة على افضلية ابي بكر بالحق بعد النبي هو ابو بكر فيكون هو افضل لان الامام
يجب ان يكون افضل فتامل الثاني انه اتقى لقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي الاية يعني
ابا بكر والاتقى افضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم فان قلت الشيعة يقولون
ان المراد بالاتقى في قوله تعالى وسيجنبها الاتقى علي رض قلنا يابى عنه قوله تعالى وما لاحد عنده
من نعمة تجزى فان للنبي عنده على نعمة تجزى وهي تربيته له في صغره وليس عند ابي بكر
من نعمة كذلك على ان اكثر المفسرين وارادوا على ان الاتقى ههنا ابو بكر الثالث قوله عم
والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر

ولو كان علي او غيره افضل منه لكان يستثنى منه كما استثنى منه النبيين والمرسلين فان قلت
آية المباهلة يعني قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا
وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين لانه لما نزلت هذه الاية دعا النبي عم عليا
وفاطمة وحسنا وحسينا فعلم من فعله لتفسير الاية ان المراد بالابناء الحسن والحسين وبالنساء
فاطمة وبالانفس محمد عم وعلي فيكون علي بمنزلة نفس محمد عم في الفضيلة اذ ليس معنى نفسه حقيقة
بل هو في الفضيلة ما سوى فضيلة النبوة قلت هو نفس من حيث القرابة النسبية
يؤيد هذا قوله عم انا وعلي من نور واحد ولا يلزم من القرابة النسبية الفضيلة
بمعنى كثرة الثواب عند الله وهذا الجواب احسن مما قيل في الجواب ان المراد بالانفس النازلون
عنده عم بحيث يدخل فيها الخدم وساير اقربائه لان فعل النبي عم في تفسير الاية بما قلنا لا بهذا
فافهم فان قلت حديث الطير يدل على ان عليا بعد النبي احب خلق الله الى الله لانه عليه السلام
قال حين اهدي اليه طاير مشوي اللهم ائتني باحب خلقك ياكل معي هذا الطير فاتى علي
واكل الطاير معه ولا شك ان احب خلق الله الى الله لا يكون الا افضل الخلق عنده قلنا هذا
الحديث لا يفيد الافضلية وانما يفيد لو افاد انه احب اليه عم في كل شيء وهو ممنوع لجواز ان يكون
هو احب اليه في اكل الطير وانت تعرف ان هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع اذ المتبادر
من قولنا فلان احب عباد الله اليه انه اكثر ثوابا عنده مع قوله عم يحبهم ويحبونه اذ ليس
معنى محبة الله للاحد الا كثرة ثوابه وحسن جزائه عنده كما ان معنى محبة العبد لله ليس الا كثرة
طاعته وعبادته لقوله عم لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته
كنت سمعه الحديث والحق انه لا شك ان المراد من قوله عم اظهار فضل علي كما لا يخفى على من
له ادنى معرفة بالاحاديث لا لاظهار ان عليا احب خلق الله اليه في اكل الطير معه على انه
يلزم من ذلك ايضا ان يكون علي افضل لان احب خلق الله الاكل الطير معه عم لا يكون
الا من هو افضل خلقه فان الله لا يحب ان ياكل مع نبيه الا من هو المحبوب عنده مثله
كما لا يخفى على المنصف المتصف بالاستقامة فالاولى في الجواب ان يقال ان ابا بكر مستثنى

من هذا الحديث بالدلايل الدالة على افضليته كما ان الانبياء والمرسلين ايضا كذلك فافهم ذلك
فان قلت قوله عم اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن
ابي طالب يدل على انه افضل من ابي بكر قلنا الاخوة والوزارة لا تدلان على الافضلية
بمعنى كثرة الثواب عند الله لان كثرة الثواب عنده بالطاعة والايمان واما باقي الكلام
فهو يدل على ان عليا يكون خير من بعده في قضاء دينه وانجاز وعده لان قوله يقضي
مفعول ثان لاتركه او حال من مفعوله وهو يدل على انه يتركه في قضاء دينه وانجاز
وعده انه خير من يتركه في كل شيء فلا يلزم منه افضليته هذا وانت تعلم ان وزارة النبي عم
تستلزم الافضلية لان وزيره افضل من غيره والذي يدل على ذلك قوله واجعل لي
وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به ازري فان كل منصف يفهم من هذه الاية افضلية
هرون من غير موسى فالاولى في الجواب ان يقال ان الوزارة تستلزم الافضلية بالنسبة
الى غير الوزير لا بالنسبة الى وزير اخر وابو بكر ايضا وزير فلا يلزم من هذا افضلية علي رض
على ابي بكر وعمر رض لانهما ايضا وزيراه كعلي ⊛ والكفر لما كان الاختلاف بين اهل السنة
والشيعة في الامامة والتفضيل وصل الى ان كفر بعضهم بعضا بغضا وتعصبا اعقب
ذكرهما بذكر الكفر والايمان ليتفرع عليه قوله ولا يكفر احد من اهل القبلة فاندفع ما يتوهم من ان
الاولى تقديم ذكرهما على الامامة لان معرفتهما من الاعتقاديات الضرورية في الدين بخلاف الامامة
⊛ عدم الايمان فان قيل لما كان الكفر عدم الايمان فالاولى تاخيره عنه لتوقف معرفته
عليه ولان للايمان تقدم بالشرف عليه لانه وجودي قلنا الكفر لكونه عدما والعدم سابق الايمان م
على وجود الحادث مقدم على الايمان فيجوز تقديمه عليه بهذا الاعتبار فان قلت هذا يصدق
على اطفال المومنين قلت المراد ان الكفر ليس عدم الايمان مطلقا والا لكان الجدار وغيره كافرا
بل هو عدم الايمان عما من شانه الايمان فخرج بهذا اطفال المومنين اذ ليس من شانهم
الايمان ولو سلمنا ان من شانهم ذلك فلا نم ان الايمان لم فان الايمان هو فطرة الله
التي فطر الناس عليها والمولود كما ورد في الحديث يولد عليها وابواه يهودانه وينصرانه

ويجاب بانهم مؤمنون مصدقون في الفطرة وهذا الجواب احسن مما ذكره شارح المواقف من انهم
مصدقون حكما واعلم ان الكفر في اللغة الستر ولما كان فطرة الله التي فطر الناس عليها
هو الايمان كان الكافر الجاحد بجحوده بستره كان اطلاق الكفر على ستره من قبيل تسمية
الخاص باسم العام وهكذا الايمان ايضا فانه في اللغة التصديق مطلقا ثم اطلق على التصديق
الخاص الذي هو التصديق بما جاء به النبي عم تسمية للخاص باسم العام تنبيها على انه الفرد
الكامل المتبادر منه عند اطلاقه وفي اللغة التصديق فالايمان من الامن للصيرورة
او التعدية في الاصل كان المصدق صار ذا امن من الخلف او جعل المصدق امنا
امنا منه وما انت بمؤمن لنا الايمان قد يتعدى باللام كما ذكر لاعتبار معنى الاذعان
والقبول فيه وقد يتعدى بالباء باعتبار معنى الاقرار كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه
اي اقر به ولما كان الايمان في التحقيق يرجع الى الاخبار صادقا والصدق يوصف به
الكلام والمتكلم ولكم تعلقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله اي بوحدانيته
وامنت بالرسول اي ببعثته وامنت بالملائكة اي بانهم عباد مكرمون وليسوا ابناء
الله وامنت بالكتب اي بانها منزلة من عند الله وامنت باليوم الاخر اي بانه كائن لا محالة
وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله تعالى ومرجع الكل الى الاقرار بالضرورة
اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة
الصانع ووجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وحرمة الخمر والزنا مثلا هذا هو مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري واعلم ان في الايمان مذاهب واراء مختلفة لاختلاف الناس في
انه هل هو اسم لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط او هو لفعليهما جميعا فقط
او لفعليهما وفعل الجوارح فهذه طرق اربعة وعلى الاول قد يجعل الايمان اسما للتصديق
الذي ذكر وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما علم مجيء النبي عم به ضرورة فيتناول معرفة
الله بوحدانيته وسائر ما يليق به من التنزيه عن النقائص وهو مذهب الشيخ
وجهم بن صفوان وابي الحسين من القدرية وقد يميل اليه الاشعري وبعض الفريقين

المعرفة

المعرفة والتصديق ومن الناس من يكاد يقول انه اسم لمعنى اخر غير المعرفة والتصديق
وهو التسليم لكن كلامه يعود بالاخرة الى التصديق عند اهل التحقيق وعلى الثاني وهو
ان يكون اسما لفعل اللسان فقط اعني الاقرار بحقية ما جاء به النبي عم وقد يشترط
معه معرفة القلب لكن لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي وقد قيل
ان الايمان مكتسب ولذا يؤمر به والمعرفة غير مكتسبة وانما المكتسب هو الاقرار الذي هو
فعل اللسان وقد يشترط معه التصديق والمعرفة واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار
الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما الايمان هو الاقرار فقط
لانه هو المكتسب وقد لا يشترط معه شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان
بالاقرار باللسان قد يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار وقد يرد عليهم ان الايمان لا يكون
كافيا في الخلاص من النار وهو مخالف للحديث حيث صرح بانه يخرج من النار من كان في قلبه
مثقال ذرة من الايمان ومن اضمر الايمان اي التصديق ولم ينطق منه الاظهار والاقرار
لم يستحق الجنة واذا تحقق فليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع
الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان جميعا فهو اسم للتصديق
المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين ويحكى عن ابي حنيفة رض وهؤلاء لا يفرقون بين
التصديق والمعرفة والاعتقاد ولذا يستعمل كل منها عند التعبير عن الايمان فعلى هذا
من صدق بقلبه ولم ينطق له الاقرار باللسان في عمره لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق
دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار لان استحقاق الجنة والنجاة من الخلود في النار
لا يكون بغير الايمان بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا من الصلاة عليه عند موته ودفنه في مقابر المسلمين وغيرهما
ولكن الاقرار بهذا الغرض لا بد ان يكون بالاعلان عند الامام وعند غيره من اهل
الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان كان سرا بغير اعلان
واظهار على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا لوجه الاباء اذ العاجز الاخرس

مؤمن بالاتفاق والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر بالاتفاق لكون ذلك من امارات
عدم التصديق ولهذا اتفقوا على كفر ابي طالب وفيه نظر اذ يجوز تحقق التصديق مع عدم الاقرار
بعد المطالبة كما كان لابي طالب حيث يشعر كلامه حيث قال لولا المخافة التعيير لاقررت
بها عينك هذا فالقادر التارك للتكلم على وجه الاباء كافر عند من يقول الايمان فعل الجنان
واللسان واما عند من يقول ان فعل اللسان شرط لاجراء الاحكام لا لتحقق نفس الايمان فهو
مؤمن لا محالة وعلى الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على
ما هو المشهور من انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك
العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج وتوديع الحديث المشهور
في الصلوة اعني من ترك عمدا متعمدا فقد كفر والاية الكريمة اعني قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر اي من لم يحج فقد جعل في الاية والحديث
تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة
بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم
هي فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات
واجبة كانت او مندوبة ويرد عليهم ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة
بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا
عن الايمان بل يقطع بدخوله في الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف
وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي واعترض عليهم
بانه اذا كانت الاعمال داخلة في حد الايمان فكيف لا يخرج تارك العمل عن حد الايمان فان
انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل واجابوا بان الايمان يطلق على ما هو الاصل و
الاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار والعمل على ما مر وقد
اشار اليه تعالى بقوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت
عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون اولئك هم المؤمنون حقا وموضع

الخلاف

الخلاف ان يطلق اسم الايمان هو الاول ام الثاني ووجه الضبط في هذه المذاهب ان الا
لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة
او التصديق واما فعل الجوارح فقط وهو اما فعل اللسان وهو اداء الشهادتين
او غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب والجوارح
معا والجارحة اما اللسان وحده واما ساير الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم
المذاهب كلها لكن نقل من المواقف ان مذهب الخوارج والعلاف ان الايمان هو العمل
بالجوارح يعني ان الايمان هو الطاعات فرضا كانت او نفلا ومذهب الجبائي انه الطاعات
المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل ونقل من المقاصد ان مذهب الخوارج
ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وان تارك العمل خارج عن حد
الايمان داخل في الكفر كما عرفت فائدة قيل ان النبي صلعم واصحابه كانوا يامرون بامر معلوم
يحصل من غير افتقار الى بيان واستفسار لاي المتعلق اعني ما يجب الايمان به فكيف نشاءت
المذاهب المختلفة من هذا الامر المعلوم المتسل به قال لا اخفاء في انهم كانوا يامرون بالتصديق
وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار باللسان الا
انه وقع اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا التصديق مع الاقرار
اي الاقرار فقط ام كلاهما ام هما مع عمل الجوارح ولا باس به هذا هو مذهب الشيخ الاشعري
اعلم ان ههنا مقامات الاول ان الايمان فعل القلب دون فعل اللسان الثاني انه التصديق دون
المعرفة والاعتقاد الثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي بانتفائها اما المقام
الاول فلان الله اشار الى العلامة بقوله والدليل على خروج كلمتي الشهادة قوله تعالى اولئك
كتب في قلوبهم الايمان الى غير ذلك من الايات الدالة على خروجها فان ما يدل على خروجها من
الايمان يدل على ان الاعمال ليست بداخلة فيه فان قوله لانه قوله كتب في قلوبهم الايمان الى
غير ذلك من الايات الدالة على خروجها فان ما يدل على خروج الكلمتين خروج الاعمال على السواء
واما المقام الثاني اشار بقوله ولا تنفع المعرفة القلبية اذ لو كان الايمان معرفة قلبية لنفعت

فان الايمان نافع لا محالة والمعرفة القلبية غير نافعة بل نقول قال بعضهم ان الايمان سوى التصديق
وهو التسليم فان الايمان مامور به والتصديق والمعرفة من اقسام العلم الذي هو من مقولة
الكيف الذي لا يصح ان يكون مامورا به قال اولئك كتب في قلوبهم الايمان فان الايمان
المكتوب في القلب ليس الا التصديق لا الاعمال فانها مكتوبة في اللسان وان كان الكتب فيها
على سبيل الاستعارة يمكن ان يقال يحتمل ان يكون لفظ الايمان كلفظ القران وغيره من الالفاظ
التي تطلق على الجزء والكل فان بعضا من القران يقال له القران كما يقال للكل ايضا وعلى هذا
فقوله كتب في قلوبهم الايمان لا يوجب ان لا يكون الاقرار باللسان او الاعمال بالاركان من اجزاء
الايمان وقد ظهر لك من ذلك ما يمكن ان يقال في ساير الدلائل فانها ايضا من هذا القبيل انما يدل
على كون الاقرار خارجا اذا لم يكن لفظ الايمان كلفظ القران واما اذا كان مثله فلا يدل عليه قال
اللهم ثبت قلبي على دينك لا يخفى ان هذا انما يدل على كون الاقرار خارجا عن الايمان اذا كان
معنى الدين هو الايمان وهو غير مسلم ولو سلمنا فيرد عليه مثل ما قلنا قبل قال قوله ذلك على
انه فعل القلب دلالة على انه هو التصديق وانما يدل عليه لو انحصر فعل القلب في التصديق
وهو ممنوع فان المعرفة كما عرفت ايضا فعل القلب وهي ليست بالايمان وايضا التصورات كلها
فعل القلب وهي ليست بالايمان الا ان يقال لما ثبت ان الايمان هو الناجي من النار والتصور
والمعرفة وغيرهما ليست بناجية لوجودها في الكافرين الذين يعرفون رسول الله كما يعرفون
ابناءهم فيكون هو التصديق لانحصار فعل القلب الناجي من النار فيه قال واقترانه
عنه بحيث مقرونا بالايمان الدلائل المذكورة الدالة على خروج كلمتي الشهادة منه دالة على خروج
العمل ايضا لان العمل ليس من المكتوب في القلب وبالجملة ليس من افعال القلب والايمان منها فيكون
خارجا عنه قال فان الجزء لا يعطف على كله فان قيل يجوز عطف الجزء على الكل للاهتمام بشأنه قلنا
انما يصار اليه بالبرهان الدال على صرف اللفظ عن معناه فان الصيرورة اليه خلاف الظاهر قال
وهو مذهب المعتزلة وبعض الخوارج فانهم ايضا ذهبوا اليه الا ان المعتزلة لا يكفرون تارك
الفعل والعمل والخوارج يكفرونه كما مر قال فلا يلزم من عدمها عدمه فان قلت لا محالة يلزم من عدم

102

الاجزاء عدم الكل فاذا كانت الاعمال داخلة في الايمان فلا محالة لا بد ان يكون يلزم من عدمها
عدمه قلت قد مر جواب ذلك وقول العلامة فيما بعد حيث قال فلفظ الايمان عندهم موضوع
للقدر المشترك بين التصديق وحده وبين الاعمال ليكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى التصديق مع
الاعمال ايضا حقيقة ولا يلزم من عدم الاعمال عدم الايمان لوجود القدر المشترك عند وجود
التصديق ولا يلزم منه وجود الكل بدون الجزء فان الاعمال ليست جزءا للقدر المشترك وهكذا
القياس في لفظ الشجرة فانها موضوعة للقدر المشترك بين الساق والاغصان والاوراق
فاطلاقها على المجموع حقيقة كاطلاقها على الساق فقط وهذا لا يلزم على هذا ان يكون مثل هذه
الشجرة وزيد كليا ولا يكون جزئيا مع انه جزئي ويمكن دفع ذلك بالتامل الصادق قال
فلا يتصور الانعدام عليها اي لا يطلق انعدام الشجرة على الشجرة مع بقاء ساقها قال فالتصديق
بمنزلة اصل الشجرة لانشعاب الاعمال الصالحة منه كانشعاب الاغصان والاوراق من الساق
وكان الشجرة الطيبة التي اصلها ثابت وفرعها في السماء هو الايمان الثابت في القلب النابت
منه الاعمال الصالحة الى السماء قال وهو مذهب بعض الخوارج قيد بالبعض لما عرفت من ان
مذهب بعض اخر منهم ان الايمان هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ويرد
على من يقول ان الايمان هو التصديق فقط ان يكون الشيطان مؤمنا لانه مصدق بالوحدانية
وبما جاء به النبي من ضروريات الدين لكنه ينكر ذلك عنادا او استكبارا كما قال وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا الا ان يقال لا نسلم ان الايمان هو التصديق فقط بل هو مع التسليم ولما لم يكن
للشيطان تسليم لم يكن مؤمنا قال واعلم ان الاسلام قد يحصل بلا تصديق ان الاسلام الظاهري قد
ينفك عن الايمان كما في الاعراب فانهم مسلمون وليسوا بمؤمنين لقوله قالت الاعراب آمنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله فهو لا ينفك عن الايمان
لان الايمان شرط في قبول الاسلام بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق التارك للاعمال وهو كما قال
لما عليه الجمهور فان الجمهور كما قال العلامة التفتازاني في المقاصد على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى
امنت بما جاء به النبي واسلمت له واستسلمت لا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والاذعان

والقبول وبالجملة لا معنى في الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف
الاسمين واتحاد معناهما فهما متساويان ومتغايران بالمفهوم لكن لعدم انفكاك احدهما عن
الآخر يقال لهما متحدان ودليلهما على هذا قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا لم يكن مقبولا عنه
واعترض عليه بانه انما يلزم عدم مقبولية الايمان اذا كان الايمان دينا وليس كذلك واجيب بان
المراد من الدين هو الملة المقبولة عن النبي والايمان كذلك فتامل وقال وذهب الحشوية
والمعتزلة الى تغايرهما لوجوه الاول قوله قالت الاعراب امنا الاية الثاني عطف المسلمين
على المؤمنين في قوله المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الثالث حديث جبرئيل عم
حيث سال النبي عم عن الايمان فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر
خيره وشره وسال عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان تشهد
ان محمدا عبده ورسوله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا وللمجيب ان هذه الدلائل تدل على مغايرة مفهوم الايمان والاسلام ولا نزاع في هذا
ولا تدل على وجود احدهما بدون الآخر وهذا هو محل النزاع فان قيل اية الاعراب تدل
على وجود الاسلام بدون الايمان قلنا انه تدل على وجود الاستسلام اي الاسلام الظاهري بدون
الايمان ولا تدل على وجود الاسلام الحقيقي بدون الايمان الحقيقي هذا ولكن العلامة الدواني
اشار الى امكان وجود الايمان الحقيقي بدون الاسلام الحقيقي في قوله بخلاف العكس فانه خالف
الجمهور في ذلك كما وعد في اول كتابه من انه يتبع الحق الصريح وان لم يساعده مقالة الجمهور
كما مر الاشارة اليه حيث قال ولا ينفع المعرفة لوجودها في المعاندين قال بعضهم الفرق
بين العلم والمعرفة والتصديق الذي هو الايمان هو ان ضد التصديق الانكار والتكذيب
وضد المعرفة النكارة والجهالة والكفران الاعم الاغلب فسر التصديق بالتسليم فانه
لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال
التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب

كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعضهم زيادة تحقيق فقال المعتبر في
الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز
عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر
المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه
فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه
كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع
النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب والسوفسطائي عالم بوجود النار
وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبي عم لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرونه
وكلام هذا المحقق متردد تارة يميل الى ان التصديق المعتبر في الايمان هو نوع من التصديق
المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لا فرد له
الا بدون الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون
العلم كيفية نفسانية او انفعالا ولا تردد ان ما اشار العلامة بقوله وهو مجموع امور ذكر وان
لم يصب المحز وانت تعلم انه يرد على تحقيقه هذا ان معنى كون الشيء مامورا او مقدورا او اختياريا
انه يصح تعلق القدرة به وحصوله بالكسب والاختيار سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات
كالقيام والقعود والكيفيات كالعلم والنظر لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات وقوله فاعلم
انه لا اله الا الله واستغفروا او الانفعالات كالتسخين والتبريد والحركات والسكنات وغير ذلك
كالصلوة والزكوة و[illegible] والصوم فلا يصح قوله ان العلم ليس اختياريا لكونه كيفية نفسانية
او انفعالا قال ولا نكفر احدا من اهل القبلة يعني ان من كان من المنتسبين الى ما هو من
ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلف في اصول سواها
كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحوها مما لا نزاع
في ان الحق فيها واحد منها لا نكفر باختلافه فلا نكفر المعتزلة بقولهم بخلق الاعمال والجبرية ولا
الحنابلة ولا الروافض ولا غيرهم ممن يجمعهم اسم الاسلام الا بقول او فعل منه يدل على نفي

الصانع او نفي قدرته او نفي اختياره او نفي علمه او يدل على اثبات الشريك كما انه في وجوب الوجود
او في الالهية او في المعبودية او يدل على انكار النبوة او انكار ما علم انه من ضروريات الدين او
انكار امر مجمع عليه مع علمه بانه من المجمع عليه واستدل الامام الرازي على عدم تكفير اهل القبلة بانه لو
توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول الخلافية لكان النبي عم ومن بعده يطالبون
بها من آمن ويفتشون عن عقائدهم وينبهونهم على ما هو الحق منها واللازم باطل فالملزوم مثله
واعترض عليه العلامة التفتازاني بمنع الملازمة فان التصديق بما جاء النبي عم اجمالا كاف
في صحة الايمان وانما يحتاج الى البيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف
في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لا يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولا يخطر
بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق به كان كافرا قال الشيخ ابو الحسن
اختلف المسلمون بعد نبيهم عم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم من بعض فصاروا
فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم فلا يكفر واحد منهم وهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا ونقل عن
الشافعي رح انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون
حل الكذب وحكي عن ابي حنيفة انه قال لا يكفر احد من اهل القبلة وحكى مثله الكرخي فعلا
كان او قولا بيان لما في قوله الا بما فيه اي لا يكفر احد من اهل القبلة الا بفعل او قول فيه يدل
على نفي الصانع واما المعتزلة جواب عن سؤال تقريره انك قلت لا يكفر احد من اهل القبلة الا
اذا صدر عنه قول او فعل يدل على شركة احد مع الله في الالهية وقد صدر عن المعتزلة
قول يدل على شركة عباد الله معه سبحانه في خالقية افعالهم فاجاب عنه بقوله واما المعتزلة
اي انهم لا يكفرون وان صدر عنهم ما ذكر لان صدوره عنهم لقصدهم تنزيهه سبحانه عن الظلم
والقبح وكذا لا احد من المجبرة لانهم نزهوه سبحانه عن ان يكون معه شريك في القدرة والتأثير
واما في المعبودية عطف على قوله في وجوب الوجود او على قوله في الالهية اي لا يكفر
احد من اهل القبلة الا بما يصدر عنهم من فعل او قول يدل على اثبات شريك له في وجوب الوجود
او في الالهية او في المعبودية والاخلال الخ ولا بد من التقييد بصورة ان الاخلال

الحجة التي دونها من المجمع عليه ومن ضروريات الدين كفر لانه انكار لما هو من ضروريات الدين
فهو داخل فيما مر ولا يحتاج الى ذكره منفردا وكذا قذف عائشة اي قذفها بما فيه افكها
كفر لانه تكذيب للقرآن الناطق ببراءتها عن الافك ومنه المجمع اي من المجتمع عليه
المجمع الامور المذكورة وهي التي ذكر انها تدل على نفي الصانع القادر المختار الخ
الندم على معصية لانه فان قلت قد ورد في الحديث التوبة الندم فيكفي هذا في تعريفها فما
فائدة باقي القيود قلت هي تفاصيل لما اجمل في الحديث فان الندم فيه هو الندم الكامل
وهو لا يكون بدون هذه القيود فافهم وقيد المعصية اي قيد الندم بكونه على معصية ليخرج
الندم على المباحات والواجبات والمندوبات فان الندم عليها لا يسمى توبة وقيد الحيثية ليخرج
الندامة اي المعصية بالحيثية ليخرج الندامة على المعاصي لا من حيث انها معاص فانها لا تسمى
توبة فلا يكون الندم على شرب الخمر لاضراره بالبدن توبة وكذا الندم عليه لاخلاله بالمال او بالعار
ليس توبة وقيد العزم ليخرج الاقلاع مع الندم على ما مضى اي قيد الاقلاع في الحال
بالعزم على ان لا يعود اليها في الاستقبال ليخرج اقلاع في الحال لا يكون معه عزم عدم العود
في الاستقبال اذ النادم على معصية في الحال اذا لم يكن عازما على عدم العود اليها في الاستقبال
اذا قدر عليها ليس بتائب وانما يكون تائبا اذا كان عازما على عدم العود اليها في الاستقبال
وقال المصنف في المواقف ان هذا القيد لزيادة التقرير فان الندم على معصية في الحال
لا يكون الا مع عزم عدم العود اليها في الاستقبال ولذلك ورد في الحديث الندم التوبة
واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال او في الاستقبال فهذا
القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون معه العزم
على عدم العود ورد بان الندم على معصية من حيث هي معصية لا يكون الا مع العزم
على عدم العود اليها في الاستقبال كما لا يخفى فهذا القيد لزيادة التقرير لا للاحتراز فان
قلت يلزم على هذا ان لا يكون الندم على معصية لخوف النار او طمع الجنة توبة
لانه ليس ندما على معصية من حيث هي معصية مع انها توبة بلا خلاف قلت الندم على

معصية لخوف النار او طمع في الجنة هو بعينه الندم على معصية من حيث هي معصية
لا لشيء اخر انما تكون معصية لما توجب قرب النار وبعد الجنة فاذاً الندم على معصية لخوف
من النار والطمع في الجنة راجع الى الندم على المعصية من حيث هي معصية فهو توبة لكنها
ليست خالصة لان الخالصة منها ان تكون لوجه الله لا لخوف النار ولا للطمع في الجنة
قولنا اذا قدر لان من سلبت القدرة على المعصية وانقطع طمعه عن عود القدرة
كالمجبوب الذي سلب قدرته على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه
لم يكن ذلك توبة فهذا القيد للاحتراز عن ندامة المجبوب على زناه الذي صدر عنه قبل جبه
فانه لا يسمى توبة وهكذا توبة الشيخ الذي بطل قوة باهه بالكلية لكبره وشيخوخته ليست
بتوبة وفيه بحث لان العزم على ترك الزنا لا يتصور من الشيخ ولا من المجبوب لان العزم
على تركه فعل لا يتصور الا ممن قدر على فعله وتركه والشيخ والمجبوب غير قادرين على الزنا
فلا يتصور منهما العزم على تركه فقوله اذا قدر ظرف لتركه الفعل المستفاد من قوله لا يعود
وانما قيده لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه
في ذلك الوقت فائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى يتصور ممن سلب قدرته
وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب
والمقطوع طمعه ايضا ويؤيد ما قلنا قول الامدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل
في المستقبل احترازا عما زنا ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل
منه غير متصور لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع
السلف فقولنا اذا قدر لادخال ندامة المجبوب والشيخ المنقطع الطمع في حد التوبة
اذ العزم على الترك على تقدير ثبوت القدرة لهما يتصور منهما وان كان العزم مطلقا
اي بلا قيد غير متصور منهما فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق ﴿و﴾ شرط المعتزلة في المواقف لها
شرطا امورا ثلثة اولها رد المظالم وثانيها ان لا يعاود الى ذلك الذنب الذي تاب عنه
وثالثها ان يستديم الندم وهي عندنا غير واجبة اما رد المظالم فهو واجب براسه لا مدخل

له في الندم على ذنب واما عدم العود فلان الشخص قد يندم على امر زمانا ثم يبدو له ان يرجع
اليه والله مقلب القلوب فالندم على ذنب توبة عنه والعود اليه ثانيا ذنب اخر يجب عليه
ندم اخر واما استدامة الندم فالتكليف بها حرج في الدين وما جعل الله عليكم في الدين
من حرج وقال الامدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات باعتبار
اشتغال القلب باستدامة الندامة عن الاشتغال بالصلوات وساير العبادات ﴿وهي﴾
واجبة لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا فانه امر بالتوبة والامر ظاهر في الوجوب قال المص
الامر ظاهر فيه لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وايضا انا بقبولها ودفعا للقنوط لقوله
لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا ﴿و﴾ هي اي التوبة مقبولة عند الله تفضلا
منه لا وجوبا عليه لما مر من انه لا يجب على الله شيء وعند المعتزلة قبولها على الله وجوبا والوجوب
الاصح عليه حيث قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم وقد عرفت عدم وجوب شيء فان قلت
اذا لم يجب قبول التوبة على الله يكون حكم العاصي المصر على معصيته والعاصي التائب منها
والمعصوم من المعاصي لاقامته على الطاعات واحدا اذ لا يجب على الله تعذيب الاول
ولا قبول التوبة من الثاني ولا الاثابة للثالث بالجنان فان امر هذه الثلثة مفوض
الى مشية الله ان شاء عذب وان شاء انعم وهذه جهالة قلنا حكم الكل واحد من حيث
انه لا يجب على الله شيء لكن عادته الكريمة جارية بانعامه على الثاني والثالث بالجنة وانتقامه
من الاول بالنار بمقتضى الوعد والوعيد من الله الحميد المجيد ﴿وفي﴾ دون بعض كان يتوب
عن الزنا دون الربو خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا مطلقا
عم الذنوب كلها لاشتراكها في كونها ذنبا فلا يصح التوبة عن ذنب دون اخر وان كان لكونه
ذنبا خاصا فيصح التوبة عنه دون غيره وقال الامدي الاختلاف في صحة التوبة الموقتة وعدم
صحتها ايضا مبني على ذلك الاختلاف فان الندم على ذنب اذا كان لكونه ذنبا على الاطلاق
ايضا فلا يصح التوبة عن الذنوب في وقت دون وقت واذا كان لكونه ذنبا في وقت
خاص فيصح التوبة عنه في وقت دون وقت وقال الشيخ والصحيح عند الاشاعرة صحة التوبتين

اي التوبة الموقتة والتوبة اللاحقة ببعض الذنوب دون بعض اقول واذا عرفت ذلك
ظهر لك ما في كلام العلامة حيث قال والحق هو الثاني ولا يصح التوبة الموقتة لانها صحيح عند الاشاعرة
كالتوبة اللاحقة ببعض الذنوب اذ منشاء الخلاف فيهما واحد وهو تعميم الذنب او تخصيصه
واما قول العلامة ولا يصح التوبة الموقتة لما مر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان
لا يعود اليها فمردود بانه قد يخطر بالبال فعل المعصية في الاستقبال لذهول او جنون
او موت او نحوها وما قال السيد في شرح الرابع من احكام التوبة انه في التوبة الموقتة
مثل ان لا اذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر الاختلاف
مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا اولا يعم بل لما
فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب اخر
في وقت اخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية
للندم ولندم ايضا في جميع الاوقات لاشتراكها ايضا واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة
وذهب اخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد ياتي المامور ببعضها
دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض ويكون الاتي به صحيحا في نفسه بلا توقف
على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب كون الفعل حسنا وهي مشتركة
فكما لا يوجب اشتراك الحسن الذي هو علة للاتيان بالواجب الاتيان بجميع الواجبات ودوام
الاتيان بها كذلك لا يوجب اشتراك القبح الذي هو علة للندم الندم على كل ذنب وفي كل
وقت فان قلت مراتب الحسن المختلفة في الواجبات فليست العلة مشتركة فيها قلنا
مراتب القبح ايضا كذلك اي مختلفة غير مشتركة والاشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين
هذا كلام السيد مع تفصيل منا للتسهيل فان قلت استدل العلامة على صحة التوبة
الموقتة بعدم دخولها في حد التوبة لخروجها من التعريف بتقييد الندم على المعصية بان
يقارن العزم على ان لا يعود اليها وما ذكره السيد لم يبطل كلامه قلت ما ذكر يبطله اذ
يعلم من كلامه صحة التوبة الموقتة برد دليل من قال بعدم صحتها لعدم شمول حد التوبة

لانا ان حد التوبة على ما يعلم من كلامه هو الندم على معصية من حيث هي معصية عامة
او معصية خاصة باعتبار انواع المعصية او باعتبار اوقاتها مع العزم على ان لا يعود
اليها ابدا او في وقت معين فمن تاب عن كل المعاصي في جميع الاوقات او في بعضها يكون
توبته داخلة في التعريف وكذلك من تاب عن معصية في جميع الاوقات او في بعضها
يكون توبته داخلة في التعريف وكيف لا يكون التوبة الموقتة داخلة في حد التوبة
مع ان استدامة الندم ليس شرطا لصحة التوبة عندنا وشرط عند المعتزلة فالتوبة الموقتة
توبة وداخلة في حدها لكنها صحيح عندنا غير صحيح عند غيرنا لعدم شرط الصحة عندهم لا لعدم
دخولها في حدها وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من مزال الاقدام ه والامر
بالمعروف تبع لما يؤمر به قد جرت عادة المتكلمين بايرادهما في علم الكلام مع انهما
بالفروع اشبه وكان نهايتهما ان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال
بالواجب ولذا ذكرهما بعد التوبة قال العلامة التفتازاني في المقاصد المراد من المعروف
الواجب ومن المنكر الحرام ولذا اثبتوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمندوب
ليس بواجب بل مندوب ويعلم من كلام المص ان المعروف اعم من الواجب ومن المندوب
والمنكر اعم من الحرام ومن المكروه حيث قال انه تابع لما يؤمر به فان كان ما يؤمر
واجبا كان الامر به واجبا وان كان مندوبا فمندوب اذ يعلم منه تقسيم المعروف
الى الواجب والمندوب وكلامه هنا محاكمة بين الفريقين فان قوما قالوا بوجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ومنعه قوم اخرون والمص قال بوجوبهما في الواجبات والمحرمات وبندبهما
في المندوبات والمكروهات الغير المحرمة قال الآمدي ذهب الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود
وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا
والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا وقال ابو هاشم ان نفع الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
دفع ضرر عن الآمر والناس ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه

في الارض قوله ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى
وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله لتأمرن بالمعروف ولتنهون
عن المنكر او ليسلطن عليكم شراركم ثم يدعوا خياركم فلا يستجاب لكم وقوله من راى
منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف
الايمان ﴿ اي شرط وجوبه بعد علم بان ما يامر به معروف وما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من
المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي ﴿ وعدم
الاخير تامل وهو انه لا يجب عند الشك في قبول الامر والنهي اذ عند الشك في قبول الامر والنهي
يجب الامر بالواجبات والنهي عن المنكرات ﴿ ولا يجوز التجسس لعورات الناس للامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لان من شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عدم التجسس كما في المواقف
فان قلت قال في المواقف لوجوبه شرطان احدهما ان يظن انه لا يوجب ثوران فتنة
وثانيهما عدم التجسس وذكر ههنا شرطين احدهما ان لا يؤدي الى فتنة وثانيهما ان يظن
قبوله وبينهما تناف كما لا يخفى قلت لما ذكر في المواقف وكذا اذا ظن انه لا يفضي الى
الفتنة جعل الشرطين المذكورين ههنا كانه في حكم شرط واحد وجعل التجسس شرطا ثانيا
واما ههنا فلما ذكر كل واحد من الشرطين على حدة ذكر عدم جواز التجسس ايضا على حدة لكن
لا على انه شرط للامر بالمعروف بل على انه حكم من احكام الاسلام يجب ذكره للاهتمام به والاعتناء
بشانه اي لا يجوز تجسس عورات الناس سواء كان للامر بالمعروف او لغيره ﴿ لقوله تعالى
ولا تجسسوا هذا النهي للتحريم لقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين
امنوا لهم عذاب اليم فانه يدل على ان السعي في اظهار الفاحشة للمومنين حرام ولا شك
ان التجسس سعي في اظهارها فيكون حراما عليهم ﴿ وانه قد علم من سيرته المطهرة
انه كان يستر اظهار المنكرات ولذا قال من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستر
بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله اللهم اجعلنا من المتقين [illegible]
ولا تجعلنا من المتعدين المعتدين واجعلنا من المسلمين والمومنين ولا تجعلنا
المنعزلين

من الفاسقين والكافرين واهدنا الصراط السوي وجنبنا عن طرق الضلال والغوي
الغبي هذا ما هداني الله اليه من القدرة على حل مشكلات هذا الشرح وتوضيح معضلاته
من غير قصد الى الجرح معرضا عن الاطناب الممل والايجاز المخل لا عليا في ذلك جانب
الانصاف • ومتى نبلغ عن جنب الاعتساف • مشيرا في بعض مواضعه الى ما يتوجه عليه
من الاسولة • مع التوجه الى دفعها بقدر الجهد والمقدرة • والله على ما اقول وكيل • وهو حسبي
ونعم الوكيل • والمرجو من الناظر النظر بعين الانصاف والرضا فانه غاية المنى ونهاية
المبتغى • والاجر الى الله ارجى • والحمد لله اولا واخرا وباطنا وظاهرا فانه الاول والاخر
والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل
العظيم والحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي بعده وعلى اله وصحبه وسلم سنة
١٠١٥

قال ونحصره في المبادى والادلة السمعية والاجتهاد وقال الشارح العلامة نحصر المختصر او العلم في امور اربعة اقول
يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لفظ نحصر يحتمل ان يرجع الى المختصر المدلول عليه بقوله اختصرته لا الى المختصر المذكور في قوله
صنفت مختصرا ثم كتابه المسمى بالمنتهى الذى اختصره من الاحكام ثم اختصر هذا الكتاب من المنتهى فهو في الدرجة
الثانية من الاختصار ويحتمل ان يرجع الى العلم اى اصول الفقه لتقدمه في الذكر لفظا وعلى التقديرين فهذا
الانحصار والقسمة انحصار الكل في اجزائه وقسمته اليها ويجوز ان يجعل من قسمة الكلى الى جزئياته بتقدير
ما يورد في المختصر او العلم او ما يبحث عنه في احدهما او ما يتضمنه كما صرح به فيما بعد وتقسيم الكل الى اجزائه عبارة
عن تفصيله وتحليله الى الاجزاء كما يقال مثلا السكنجبين هو السكر والخل فلا يصدق المقسم على اقسامه ضرورة
ان الكل لا يحمل على الجزء من حيث هو جزء ويكون كل قسم داخلا في ماهية المقسم وتقسيم الكلى الى جزئياته هو ان يضم
اليه قيود متباينة او متخالفة يمكن اجتماعها معه فيحصل بانضمام كل قيد قسم له فان كان المنضم الى الكلى قيودا
متنافية كان التقسيم حقيقيا ومانع الاجتماع ولا يتصادق على شىء واحد كقولنا الاسم اما معرب او مبنى وان كان
المنضوم اليه قيودا متخالفة لا متنافية كان التقسيم اعتباريا ويتصادق الاقسام على شىء واحد كقولنا الحيوان اما
كاتب او ضاحك وعلى الوجهين فيصح ترتيب القسم صادق على كل واحد من اقسامه وهو جزء لمفهوم الاقسام فظهر الفرق
بين التقسيمين من وجوه ثلثة احدها ان التقسيم هناك اى في تقسيم الكل الى الاجزاء تحليل وهنا تركيب وثانيها
ان المقسم لا يحمل على الاقسام مواطاة بخلافه هنا فانه يحمل عليها وثالثها ان المقسم هناك جزء للقسم وهنا بالعكس
اذا تقرر هذا فنقول ان جعل الضمير راجعا الى المختصر فلا اشكال سواء جعل من تقسيم الكل او الكلى لان الامور
الاربعة اجزاء المختصر وجزئيات ما ذكر فيه فلا يشكل بخروج الخطبة اما لانه لا يجعل جزءا منه او يجعل المراد ما عداها
للقطع بعدم ارادتها وان جعل الضمير راجعا الى اصول الفقه فيتوجه اشكال تقريره ان مبادى العلم يطلق على
معنيين احدهما ما يتوقف عليه العلم في الجملة فان ذكر التوقف من حيث التصور فهو حده وان كان من حيث
الشروع فهو الغاية والفائدة وان كان من حيث الذات او الوجود فهو الاستمداد اعنى التصورات والتصديقات
التى يتوقف عليها مسائل العلم وثانيهما ما يتوقف عليه ذات العلم فيختص بالقسم الاخير من الثلثة المذكورة والمبادى
بهذا المعنى الثاني الذى هو اخص من الاول جزء من العلم على ما هو المشهور من تركيبه من الموضوع والمبادى
والمسائل لا بالمعنى الاول الاعم فانه يتناول حد العلم وفايدته وهما خارجان عنه قطعا بل هما من مقدمات الشروع
الخارجة عن العلوم والمصنف اراد بالمبادى المعنى الاول وبهذا ادرج فيها الحد والفايدة فقال فالمبادى حده و
فايدته واستمداده وح لا يصح رجوع الضمير الى العلم لان المبادى بهذا المعنى ليست جزءا من العلم ولا جزئيا مما يبحث
فيه وجوابه ما اشار اليه بقوله وعندنا وهو مبتداء خبره لا يبعد وتحريره ان المبادى بالمعنى الاعم ههنا وان لم يكن
جزءا من اصول الفقه حقيقة لكن جاز عده جزءا منه على سبيل التغليب لان بعضها اعنى الاستمداد جزء منه ومن
انضمت الى الثلثة التى هى اجزاء للعلم اعنى الادلة السمعية والاجتهاد والترجيح فغلبت الثلثة عليها وادرجت
في حكمها ولا بعد ههنا في ان باب التغليب في الى ذكر من ان يجعل قوله الثاني الادلة السمعية اى التى يتمسك بها في
استنباط الاحكام وهى منحصرة عند المصنف في الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال قوله لان المقصود
اى انما كان الثاني من اجزاء المختصر او العلم الادلة السمعية لان المقصود من اصول الفقه استنباط الاحكام

[illegible]

لمخ المتعلقة بفعل المكلف وما يرجع اليها وسنوفرها وانما يكون ذلك الاستنباط من الادلة السمعية لا العقلية اذ
لا مدخل للعقل في هذه الاحكام عندنا لابتنائه على قاعدة الحسن والقبح العقليين وستبين بطلانه فليس للعقل حكم
في الافعال نفيا واثباتا بالمعنى الذي نحن بصدده والتحسين والتقبيح فيما يتفرع على ذلك من الاحكام الا وما يؤول اليها لا انه ليس للعقل حكم
اصلا فان الاحكام العقلية اكثر من ان تحصى وقولنا بعد ان الاحكام قد يؤخذ لا من الشرع كالتماثل والاختلاف
بتدبير الاركان ما اوضحناه لا اذ الادلة الظنية قد تتعارض انما قيد بالظنية لان التعارض قد يقع في الظنيات
بناء على جواز تخلف المدلول عن الدليل الظني ولا يمكن ذلك في القطعيات لامتناع تخلف المدلول عن الدليل
القطعي من جميع الجهات فلو تعارضت لزم ثبوت المتنافيات في الواقع لا فلا بد من معرفة احكامه وشرائطه اي
معرفة احكام الاجتهاد وهل هو صواب اولا ومعرفة شرائطه من انه يعتبر فيه علم كذا لا واعلم ان الحصر على
قسمين احدهما عقلي وهو ان يكون مرددا بين النفي والاثبات بحيث اذا لاحظ العقل جزم بمجرده بالانحصار
ولم يجوز قسما اخر اصلا اي اما ان يكون موجودا او معدوما فان العاقل اذا تصور معنى هذا التقسيم لم يحتمل عنده
قسما اخر ثالثا قطعا وثانيهما استقرائي وهو ما لا يكون كذلك بل يجوز العقل بمجرد ملاحظة التقسيم قسما اخر ويكون
الانحصار المفهوم منه بالاستقراء والتتبع كانحصار الدلالة اللفظية في الوضعية والعقلية والطبيعية وتقسيم
الكل الى جزئياته وكانحصار الجسم المركب في اجزائه من العناصر في تقسيم الكل الى اجزائه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحصر
في مثل هذا الانقسام اي انقسام المختصر او العلم في الامور الاربعة المذكورة انما يكون استقرائيا لا عقليا وذلك ان
اصول الفقه علم متوسط بين الاحكام ومداركها به يتمكن الشخص بعد حصول باقي الشرائط المعتبرة في الاجتهاد
من استثمارها منها واخذها منها وقد علم بتتبع حال العلماء ان من استجمع سائر الشرائط مع هذه الامور الاربعة تمكن من
الاستنباط وان لم يعلم اشياء اخر وان من فات عنه شيء من هذه الاربعة لم يتمكن منه وان حاز ما عداه من الشرائط
فظهر بهذا التتبع ان اجزاءه منحصرة فيها وبعبارة اخرى لما كان اصول الفقه متوسطا بين الاحكام والادلة في استنباطها
منها فلا بد ان يتعلق باحوال الادلة وما يتبعها لا مطلقا بل ما له مدخل في الاستنباط وقد استقرينا احوال الادلة
وما يتعلق بها فوجدنا ان هذه الامور الاربعة لها مدخل في الاستنباط ولم يوجد شيء غيرها بهذه الصفة فعلم بهذا الاستقراء
انحصاره فيها مع تجويز العقل ان يكون هناك شيء اخر له مدخلية في ذلك قطعا والمراد من الاستقراء ههنا ما هو
مقابل القياس والتمثيل اذ هو من قبيل الاحتجاج يستدل فيه بالجزئيات على الكلي والحق التقسيم لانه حكم على
الكلي بما ثبت في جزئياته اصلا بل المراد التتبع فالتقسيم الاستقرائي سواء كان تقسيم الكل او الكلي ما لم يكن عقليا دائرا
بين النفي والاثبات للتتبع مدخل في انحصاره المفهوم اقسامه فيما نحن فيه وذلك قالوا ان الاستقراء في المتعارف
يكون في جزئيات الكلي لا في اجزائه فقد ذهب عليه ما هو المراد بالاستقراء في التقاسيم ولا يلتبس على الفطن المنصف ان انحصار
العلوم في اجزائها من قبيل الاستقراء لان العقل اذا نظر الى الاجزاء لم يجزم بامتناع جزء اخر فلا بد من انضمام
امر اخر وراء نفس التقسيم ليظهر الانحصار فاتضح ان من رام حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات على الوجه المذكور
في هذه المقامات فقد ركب شططا وبعد عن الحق وتجنب وزاغ عن اللحج الا ان يقصد بالزام ضبط يقلل من الانتشار
ويسهل الاستقراء والترديد بين النفي والاثبات في الابتداء فيصير شبيها بالحصر العقلي وان كان القسم الاخير مرسلا
محتاجا في انحصاره الخارجي من القسمة اذا فهما ذكرنا الاستقراء فيقال مثلا ما يتضمنه الكتاب اما ان يكون مقصودا

بالذات

٢٠٩

بالذات من العلم اولا الثاني هو المبادي لانه لم يكن مقصودا بالذات او مما يتوقف عليه المقصود بالذات اولا
فلان احتاج اليه اصلا فلا يجوز ذكره في الكتاب مطلقا والاول اعني المقصود بالذات ان كان الغرض منه استنباط الاحكام
ولا يحصل الا بالبحث عن الاستنباط والمستنبط منه فالبحث اما عن الاستنباط وما يتعلق به من حال المستنبط اي
المجتهد والمستنبط اي الحكم وهو الاجتهاد واما غيره مما يستنبط اي الاحكام منه اعني الادلة وذلك اما باعتبار تعارضها
وهو الترجيح اولا وهو الادلة السمعية فالمراد من البحث عن نفس الاستنباط البحث عما يتعلق به لا باعتبار المستنبط منه
بسنده وذلك من التقابل في الذكر وقد نبه الشارح في بيان مرجع الضمير وبقوله في وجه الحصر ما يتضمنه
الكتاب على ان رجوع الضمير اليه اولى لئلا يحتاج الى ذلك الاعتبار لا يقال قد خرج من الامور الاربعة مباحث التقليد
والتعارض وقد ذكر في الكتاب فلا يكون منحصرا فيها لانا نقول احوال التقليد والاستفتاء من تتمة الاجتهاد و
التعارض مندرج في الترجيح فان احد المتقابلين ربما اشتهر لكونه هو المقصود الاصلي بحيث اذا اطلق يتبع منه
المقابل معا كما يقال هذا الكتاب في الاعراب وان كان يبحث فيه عن البناء ايضا فكان الاجتهاد صار لقبا
لما اشتمل على مباحث الاجتهاد والاستفتاء ولا شك ان الترجيح لا يتصور الا بعد التعارض فهو يدل عليه التزاما
وصار الترجيح ايضا كانه علم لما يبحث فيه عن التعارض والترجيح معا فان قيل قد ذكر اولا ان المقصود هو استنباط
الاحكام وثانيا ان استنباط الاحكام هو الغرض من المقصود بالذات فيلزم ان يكون نفس المقصود بالذات والغرض من
المقصود بالذات وذلك باطل فالجواب عنه على وجهين احدهما انه قال اولا ان المقصود استنباط الاحكام فجعل الاستنباط مقصودا اطلاقا لا
مقصودا بالذات وجعل ثانيا الغرض من المقصود بالذات فاللازم ان الاستنباط مقصود بالذات ولا محذور في ذلك
وثانيهما ان المقاصد قد تترتب فيكون شيء مثلا امرا وسيلة الى ثان وذلك الثاني وسيلة الى ثالث بالاطلاق وغرض من المقصود فالاول مقصود بالغير
فقط والثالث مقصود بالذات فقط والثاني المتوسط بينهما مقصود بالذات بالقياس الى الاول ومقصود بالغير
بالاضافة الى الثالث والحال ههنا كذلك فان مبادي اصول الفقه وسائل الى المسائل التي هي ذرائع للاستنباط فعلى هذا
صح جعل الاستنباط مقصودا بالذات وهو ظاهر وغرضا من المقصود بالذات الذي هو المسائل لكونها كذلك بالنسبة الى المبادي
قد ذكر من مبادي العلم ثلثة امور تنبيها على ان المبادي بالمعنى الاعم المفهوم ههنا ليست منحصرة
في الثلثة المذكورة لدخول موضوع العلم في المقدمة وخروجه عن الاقسام وقد اعتبر المص في المنتهى حيث قال فالمبادي حده
وموضوعه وفائدته واستمداده وقد عرفت وجه التقسيم الى الثلثة واما التقسيم الى الاربعة وان كان مما لم الاستقراء ايضا
فهو ان يقال ما يتوقف عليه العلم اما من حيث التصور فهو الحد واما من حيث الشروع فهو الفائدة واما من حيث
الذات والوجود فان كان ما يبحث عن احواله فهو الموضوع والا فهو الاستمداد ولعله لم يذكر الموضوع ههنا للاكتفاء
بغيره عنه لان المراد منه اما تصوره الذي هو جزء من العلم في المشهور فهو داخل في المبادي بالمعنى الاخص الذي
سماه المص استمدادا واما التصديق بموضوعيته الذي هو من مقدمات الشروع فالغرض منه هو البصيرة
للطالب كما هو المشهور وقد حصلت بالحد فاكتفى به ولو لم يذكره لزم في الاستغنار [illegible] لان المطالب
اما ان يكون واحدا او متكثرا فان كان واحدا يجب على الطالب ان يتصوره ليمتاز عن غيره اذ لا يمكن طلب المجهول فعل
اختياري لا يتاتى الا بعد الارادة المتعلقة بخصوصية المطلوب ولا شك ان الارادة لا يتعلق به كذلك الا اذا امتاز عندها
ما سواه وان تصوره باعتبار [illegible] وتوجه الى تحصيله في ضمن جزئياته لا على التعيين فكذلك
كلي

من حيث التصديق بموضوعيته [illegible] من حيث ان يتوقف العلم عليه [illegible] والاول الفائدة

لا يكون طلبا للمطالب المعين من حيث هو معين وبقي هناك خبط اذ ربما اداه الطلب الى جزئية اخرى لم يطلبها وان كان منكرا
فهو على وجهين احدهما ان يكون لتلك الكثرة جهة وحدة تنضبط وتجعلها شيئا واحدا باعتبارها وتميزها عما عداها وثانيهما
ان لا يكون كذلك فالطالب ان توجه الى الثاني وجب عليه ان يتصور كل واحد من تلك المطالب بخصوصه على قياس السابق وان
توجه الى الاول فيكفيه ان يعرفها ويتصورها بتلك الجهة الضابطة المميزة للكثرة عما عداها اذ لو لم يتصورها كذلك فاما ان
لا يتصورها اصلا فيستحيل طلبها او يتصور كل واحد منها بخصوصه فذلك وان سهل معه الطلب لكن التصور بهذا الوجه
متعذر او متعسر ولهذا قال حقه ان يعرفها بتلك الجهة ولم يقل عليه ان يعرفها الى غير ذلك من العبارات الدالة على تعيين
ما ذكره طريقا الى المطالب اذ ليس الامر كذلك بل هو الاولى بالطالب المتبصر عليه ويتصورها باعتبار شامل لها ولغيرها وفي تحصيل طلبها
بخصوصها ولو اندفع الى طلبها من حيث انها جزئية من جزئيات ذلك الامر الشامل من قبل ضبطها بالجهة الوحدة المذكورة لم يتميز عنده
المطلوب عن غيره فربما اداه طلبه ذلك الى ما لم يطلبه فلم يأمن ان يفوته ما يعنيه ويضيع عمره فيما لا يعنيه واذا تمهد هذا فنقول
لا شك ان كل علم من العلوم المخصوصة المدونة في الكتب مسائل كثيرة تنضبط بجهة وتصير بها شيئا واحدا باعتبارها وتتميز بها
عما سواها باعتبار تلك الجهة الضابطة فهو تلك المسائل الكثيرة على وجه افرد بالتدوين والتعلم وتحريره ان العلوم
المدونة باسرها تشترك في انها تصديقات واحكام بامور على امور اخرى وانما صار كل طائفة من هذه الاحكام علما واحدا
في ضابطة امر واحد باعتباره ارتبط بعضها ببعض ارتباطا بحسبه صار المجموع شيئا واحدا امتاز عن الطوائف الاخر
من تلك الاحكام اذ لولا الارتباط والامتياز المذكوران لم تصر هذه الاحكام المخصوصة وحدها علما فاما ولم يستحق افرادها
بالتدوين والتعلم وذلك الامر الواحد يحتمل ان يكون موضوع العلم بان يكون موضوعات مسائله راجعة الى شيء واحد
وهو الجامع بين تلك المسائل كعلم النحو مثلا فان موضوعات مسائله راجعة الى اللفظ العربي من حيث يطرأ عليه الاعراب
او البناء فان كانت هذه المسائل متعلقة بالشيء الواحد صارت باعتباره علما واحدا فوقعت على الانفراد ويحتمل ان يكون
هو الغاية كعلم الطب مثلا فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان من حيث هو قابل للصحة والمرض وعن احوال الاركان
التي هي اجزاؤه وعن احوال الادوية والاغذية لاجل الصحة فلما كانت المسائل الطبية راجعة الى غرض واحد ارتبط
بعضها ببعض وامتازت عما يغايرها فصارت علما واحدا فمها وقد يكون الموضوع والغاية معا كاصول الفقه فان
البحث فيه عن احوال الادلة السمعية وما يؤول اليها عند التحقيق لاجل استنباط الاحكام عنها ويحتمل ان يكون امرا متعلقا
بالمجموع بان يرجع الجميع الى امر واحد جامع لا على قياس الموضوع الى غير ذلك من الاحوال العقلية التي اذا تامل المتفطن وجد
بعضها وافيا واذا اريد تعريف العلم الواحد الخاص من حيث هو كذلك فلا بد ان يوقف تعريفه من تلك الجهة اي جهة الوحدة
الضابطة فان كانت واحدة تعينت وان تعددت جاز الاخذ من كل واحد ومن الجميع اذ لو اخذ تعريفه من حيث
هو امور متكثرة لم يحصل معرفته من حيث انه علم واحد ويلتبس الكلام الان البحث فيه هو العلم من حيث هو امور متكثرة
لم يحصل معرفته من حيث انه علم واحد متميز عن سائر العلوم وايضا قد عرفت ان تصوره من حيث هو متكثر متعذر
او متعسر فكذا يتعسر تعريفه من هذه الحيثية فان كان حقيقة مسمى ذلك الماخوذ من تلك الجهة كان حدا حقيقيا له اما
تاما ان كان ذلك تمام الحقيقة او ناقصا ان كان بعضها وان لم يكن حقيقة مسمى ذلك الماخوذ فلا بد ان يستلزم تميز تلك
الحقيقة عما عداها لانه ماخوذ من جهة الوحدة الضابطة المميزة فيكون حدا اسميا لها فاذن ظهر ان لا بد لكل طالب علم
من ان يتصوره اولا بحده او رسمه ليحصل عنده بصيرة بما يتوجه اليه بخصوصه ويكون له بصيرة في طلبه اذ لو لم يتصوره

اصلا امتنع الطلب قطعا وان اراد تصور اجزائه تفصيلا تعذر عليه جدا وان تصوره باعتبار امر شامل له ولغيره يكون
كمن ركب متن عمياء وتشكل ان يخبط خبط عشواء فان قلت لما ذا قال ان كان حقيقة مسمى ذلك ولم يقل فان
كان حقيقته ذلك قلت لانك قد عرفت ان كل علم مركب من مسائل كثيرة لها جهة وحدة ضابطة ولفظ العلم كاصول
الفقه مثلا ليس موضوعا لتلك المسائل من حيث التفصيل مع ملاحظة جهة الوحدة فان الواضع يتعذر عليه التصور
على هذا الوجه والمتبادر منه هذا المعنى عند الاطلاق بل هو موضوع لمفهوم شامل لجميع المسائل مع ملاحظة جهة الوحدة
اجمالا فهناك شيئان احدهما حقيقة العلم ولا يحصل تصورها بالحد الا بتصور جميع المسائل بخصوصها تفصيلا اي اجزاء
لان من تصور جميع المسائل مع اعتبار جهة الوحدة فقد حصل في ذهنه صورة مطابقة لحقيقة العلم على قياس
الماهيات الخارجية المكتنهة من اجزاء غير محمولة وثانيهما المفهوم الموضوع بازائه لفظ العلم وهو حقيقة مسمى اي مدلوله
الحقيقي فالماخوذ من جهة الوحدة ان كانت تفصيلا لذلك المدلول الحقيقي تصورا وسمي حدا اسميا لانه تفصيل
ما دل عليه الاسم اجمالا والا فلا بد ان يكون لازما مساويا له لانه ماخوذ من جهة الوحدة فيكون رسما اسميا
وعلى التقديرين يكون رسما بالقياس الى حقيقة العلم ولا يجوز ان يكون حدا بالقياس اليها لان ذلك المفهوم ولوازمه
عوارض لها اذ لو كانت ذاتيا لحقيقة العلم لزم تركبها من اجزاء محمولة مع كونها مركبة من الاجزاء الغير المحمولة التي هي المسائل
ويبعد ذلك الا ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان كما خفي في موضعه والبحث والقدر يكفينا في هذا المقام
ان نقول قد اعتبر في مفهوم اصول الفقه ما هو خارج عن حقيقته وهو التوصل الى الاستنباط فاراد بالحقيقة في قوله
حقيقة مسمى المدلول الحقيقي لا ما اراد بقوله ان يتصوره اولا بحده او برسمه ان يتصور مفهوم اسمه بالحد او الرسم
فان قلت قد اشتهر في السنة العلماء ان اجزاء العلوم ثلاثة الموضوع والمبادي والمسائل فكيف قال كل علم مسائل كثيرة
فان المتبادر النوع من هذه العبارة ان العلم هو تلك المسائل والجواب ان الموضوع واطراف المبادي التصورية في
المبادي التصديقية ايضا مسائل علم اخر لا يتبع لجواز ان لا يكون المبدأ مسئلة من علم اخر بل يكون بينا بنفسه ولا يبقى مسئلة
فنقول الحق ان العلم عبارة عن المسائل فقط واما الموضوع والمبادي فانما عدتا اجزاء لشدة اتصالها بالمسائل لان
المقصود في العلم هو المسائل والتوقف على ما عداها انما هو لاجل التوقف عليه ولولا ذلك لم يلتفت اليه فالكل اليه يقصد اي
وحدها حقيقة العلم ويرشدك الى هذا ملاحظة ما يستعمل فيه الفاظ العلوم فعليك بالتامل الصادق وثانيهما فائدته
اي الثاني من مبادي العلم معرفة فائدته المترتبة عليه اي الغاية التصورية بفائدة العلم المقصود منه بالاصالة تصورا جازما
او ظنيا فانه لو لم يعرف هذه الفائدة فلا يخلو ان لا يعتقد فيه فائدة اصلا فامتنع طلبه قطعا لان الافعال الاختيارية
مسبوقة بتصور الفائدة كما حقق في موضعه واما ان يتصور فائدة غير الفائدة الاصلية المقصودة منه فلا يعتقد
بها وان كانت مترتبة عليه فيكون طلبه المشتمل على مشقة عظيمة لاجل هذه الفائدة بعيد عبثا عرفا واما ان يعتقد فيه فائدة
معتدا بها لا تترتب عليه فيكون استفادة ذلك باطلا فلا يبعد ان يزول ذلك الاعتقاد في اثناء الطلب فيكون سعيه عبثا
في نظره فيرجع الاعتقاد بفائدة اخرى فظهر ان من حق كل طالب علم ان يعرف فائدته الاصلية المقصودة منه ليخرج
سعيه عن العبث وايضا ليزداد جده ان كانت تلك الفائدة مهمة له او يكسل لو يعرف في طلبه ذلك العلم وفتره اذا لم
يوافق الفائدة المذكورة ما هو مقصوده وغرضه الاصلي وثالثها استمداده اي الثالث من المبادي ما يتوقف عليه ابتناء
مسائل العلم من التصورات والتصديقات وبيانه انه كانت غير ضرورية على وجهين اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو ان

بيين ان هذا العلم من اي علم يستمد ليرجع اليه عند روم التحقيق في العلم المط وقد افاده المص بقوله فيما بعد
واما استمداده فمن الكلام الى قوله والاجماع الدور وبهذا ظهر اندفاع ما قيل من ان المص جمع في هذا الكلام فائدتين
الاولى انه من اي علم يستمد والثانية بيان بعض ما يستمد منه والاولى ليست من المبادي بالمعنى الاخص اعني
ما يتوقف عليه ذات العلم لان هذا بيان له اجمالي واما التفصيلي فهو ان مباديه ما لا بد من تصوره اي العلم
به وتسليمه ان كان تصديقا قريبا من الطبع يكتفي المتعلم سكوتا او تحقيقه ان لم يكن كذلك فهي مما لا يحتاج
البرهان لبناء المسائل عليه يحقق بقدر ما امكن من بناء المسائل بنقل برهانها الى المطلوب المقدم بذلك واما تحقيقه
على ما ينبغي فانما هو وظيفة فن اخر هو مسئلة منه وتنقيح المقام ان يقول قد تقدم ان لكل علم مسائل كثيرة واثبات
تلك المسائل ان كانت نظرية يحتاج الى تصديقات يتألف منها الحجج وربما كان اطراف هذه المسائل نظرية ايضا فيحتاج
الى تصورات يتركب منها تعريفاتها وان كانت المسائل ضرورية فلا بد ان يحتاج الى التنبيه باعتبار الاطراف فتكون
نظرية اذ لو كان الكل ضروريا لا يحتاج الى ايرادها في العلوم فبالجملة اثبات مسائل العلم يحتاج الى تصورات وتصديقات
نعم ان كانت ضرورية فلا يحتاج الى بيان فيؤتى بها عند الاحتياج اليها في تحقيق مطالب العلم وقد تذكر هذه الضروريات
في بعض العلوم قبل الشروع في المسائل لقلتها وزيادة الاعتناء بضبطها وان كانت نظرية فاما ان يكون تصديقا
او تصورا فان كان تصديقا فلا بد ان يكون مبينا اما في هذا العلم فيكون مسئلة منه باعتبار ومبدا لمسئلة اخرى
باعتبار اخر او في علم اخر وح يذكر في العلم المط على انه مبدا فربما يكتفي بمجرد ذكره ويحال بيانه الى ذلك العلم وربما احتيج الى
نوع بيان ليمكن اثبات المسائل به فينقل من برهانه ما يأتي به هذا المرام فقط وان كان تصورا فلا بد من بيانه ايضا
اما في هذا العلم او في علم اخر وعلى التقديرين يكون مبدا ايضا واصول الفقه علم لهذا العلم من قبيل اعلام الاجناس
لان علم اصول الفقه امر كلي يتناول افرادا متعددة فان العلم بهذه المسائل المخصوصة القائم بزيد مثلا غير العلم
بها القائم بعمرو بحسب الشخص وان اشترك في مفهوم لفظ اصول الفقه فهذا اللفظ علم لذلك المفهوم المشترك فالحد
انما هو لجزئية من جزئياته حتى يتوجه ان الاتي هو لا يحد كما صرح به فيما بعد لا يقال اعلام الاجناس انما تثبت
لضرورة دعت اليها من اجراء احكام العلم عليها ولا ضرورة ههنا لانا نقول لما احتاج القوم الى نقل لفظ اصول
الفقه عن معناه الاضافي الاصلي كما سيأتي اشارة اليه جعلوه علما لهذا العلم لا اسم جنس لان نقل الكيات الاضافية
الى الاجناس غير معهود في الكلام ولم يجعلوه علما لجزئي منه والا لما بيناه اولا وغيره وقد ثبت في الاعلام الجنسية ما هو مركب
اضافي فليس نقل العلم الجنسي مستندا الى الوضع اللغوي كما انه متلاح الى الاصطلاح والضرورة هناك داعية الى
الحكم بالعلمية وههنا الى جعله علما فتامل فله اي لهذا اعتباران وحد الفرق بين الاعتبارين من وجهين الاول انه باعتبار
اللقبية مفرد لا يلاحظ فيه حال الاجزاء اصلا وباعتبار الاضافة مركب يعتبر فيه حالها الثاني ان معناه لقبا هو العلم
ومعناه مضافا هو المعلوم وما قيل في الفرق بوجه ثالث من ان مدلوله اللقبي مركب في نفسه من اجزاء محمولة فيجوز
ان يكون تعريفه حدا حقيقيا بخلاف مفهومه الاضافي لتركبه من اجزاء لا يحمل عليه فلا يتصور له حد حقيقي لانه مركب
من الاجزاء المحمولة ففيه بحث من وجهين احدهما ان مفهوم المضاف ادلة الفقه ان حمل الاصول على المعنى الاصطلاحي
واما ان يستند اليه الفقه ان حمل على المعنى اللغوي فقد اعتبر فيه الادلة المنسوبة الى الفقه فكل واحد من الادلة
والفقه والنسبة جزء من مفهومه كذلك مفهوم اللقب العلم بالقواعد فقد اعتبر فيه العلم والقواعد والاحكام و

الاستنبا

الاستنباط الى غير ذلك وهذه الاشياء لا اتصاف لها اصلا ايضا فلا فرق بين المفهومين في التركيب من الاجزاء غير محمولة
فان قلت لعل المراد انه ما يصدق عليه المفهوم اللقبي وهو حقيقة العلم المخصوص مركب من الاجزاء المحمولة او يجوز
ان يكون مركبا منها قلت حقيقة العلم المخصوص مركب من مسائل مخصوصة وليست اي اجزاء محمولة ولا يجوز تركيبها
من غيرها لما اشرنا اليه ومع ذلك ما يصدق عليه ادلة الفقه كذلك فلا فرق فان قيل انه يمكن اعتبار مفهوم
للقب يكون مركبا من اجزاء محمولة لان مفهومه المذكور كذلك قلت الكلام في الفرق بين المفهومين المذكورين و
ثانيهما ان انحصار تركب الحقيقي في الاجناس والفصول انما هو من المشهورات بناء على ظاهر القوم واما بحسب
التحقيق فقد يتركب الحد من الاجزاء الوجودية التي لا تحمل على الكل ايضا وقد حقق ذلك في موضعه اليق به
الماصدق ملقبا فقدم حده بهذا الاعتبار وان كان مشا مقدما بالوجود عن الاضافة لانه العلم الاصلي وانما ذكر حده
مضافا على سبيل التبعية وانتصاب لقبا اما على التمييز او الحال واعلم انه لا يمكن حد نوع من العلوم الا بذكر متعلقه
لان اضافة العلم الى المعلوم اما ذاتية له او عارضة لازمة على اختلاف الرأيين فلذكر قيد العلم بالقواعد وسيأتي
تفسيره فيما بعد وهو بمعنى الادراك لا التصور وقوله بالقواعد متعلق بمحذوف اي العلم المتعلق بالقواعد وهي
جمع قاعدة ومعناها لغة الاساس واصطلاحا مقدمة كلية تشتمل بالقوة على احكام تتعلق بجزئيات موضوعها
ويستخرج منها الى الفعل بادنى تصرف كقولنا كل اجماع حق فانه حكم كلي يشتمل بالقوة على الاحكام الجزئيات المندرجة
تحت الاجماع ويستخرج الى الفعل بان يقال الاجماع في المسئلة الفلانية اجماع وكل اجماع حق فالاجماع في المسئلة
الفلانية حق والذي يتوصل بها الى استنباط الاحكام يكشف عن حقيقة هذا الحد ان الاحكام بمعنى التصديقات
قد يؤخذ لا من الشرع كالحكم بالتماثل بين الشيئين والحكم بالاختلاف بينهما فانه منسوب للحكمين يؤخذان من
العقل او الحس لا من الشرع وهو ظ وقد يؤخذ الاحكام من الشرع وتلك الاحكام الماخوذة منه اما اعتقادية اي
لا يتعلق بكيفية عمل كقولنا البارئ تعالى واحد وتعالى سميع بصير ويسمى هذا النوع من الاحكام الماخوذة من الشرع
اعتقادية لان الغرض منها مجرد الاعتقاد والعمل يتفرع عليه ويسمى علمية لابتناء العمل عليها واما عملية اي تتعلق
بكيفية العمل كقولنا الوتر واجب ويسمى هذه فرعية لتفرعها عن الاعتقاديات ولتعلقها بالعمل الذي هو فرع
العلم واما تفسير الاحكام في كلام الشارح بالتصديقات لا بالمعنى الذي يجيء بيانه لان الحكم بالتماثل والاختلاف لا يمكن
حمله على ذلك المعنى قطعا واما الاحكام في كلام المص فان حملت على التصديقات فذاك وان حملت على المعنى الاتي
فالمراد استنباطها من حيث تصورها لانها لا يكون عن الادلة ولا من حيث التصديق بوجودها وعدمها فانه
ذكر وصيغة في الكلام برمته حيث تعلقها بالاعمال مبنية على ذلك وصفها بالفرعية اذ معناها ما علم المتعلقة
بكيفية العمل واذا قيل استنباط الاحكام المتعلقة بالعمل يفهم منه ان الاستنباط من حيث التعلق هذا واما نسبة
الاحكام الاعتقادية الاصلية الى الشرع باعتبار انها ماخوذة منه كما يفهم من الشرح وفيه تنبيه على ان الاعتقادات
يؤخذ من الشارع لبعضها وان كانت مما يثبته العقل وحده واما نسبة الاحكام الفرعية الى الشرع فكذلك
باعتبار اخذها من دلائل منصوبة في الشرع عليها سواء اريد بها التصديقات الفقهية او خطاب الله تعالى من
التعلق فان مآلها الى واحد ولا شك ان وجود الحكم بمعنى الخطاب وتعلقه بالاعمال ليس متفرعا على الشرع انما المتفرع
عليه العلم به من الحيثية المذكورة فان قيل مسائل الكلام من الاعتقاديات الاصلية ومسائل الفقه من العمليات

ذكره الشيخ في الكلام الاولى في نفسه
وبعد ارادة الاحكام
في الاولى ايضا

الفرعية اي علم اصول الفقه معه اسم القبيلتين فلنا من الاصلية الاعتقادية لان التعلق بكيفية [illegible] ماهية
المتبادر الفهم وما اتى الاصول وان كانت متعلقة بكيفية العمل لكن ذلك بواسطة المسائل الفقهية وبهذا
لايكاد يلي قوله وسمي العلم بها اصول الفقه تفصيلا لا اجمالا فالخطبة ولا يخفى ما فيه من اللطف وحسن البيان جزاه الله
عنه ذلك باحسن الجزاء بكل اي لكل الناس او لكل المكلفين فنطب اي فعلت بادلة كلية اي شاملة
لاحكام كثيرة وقوله من عمومات من الكتاب والسنة وقوله من علل اي قياسية اذ مبنى القياس على العلة بيان
الادلة وقوله تفصيلية صفة للادلة ومعناه ما ذكره من قوله اي كل مسألة مسألة اي يناط كل مسألة مسألة بدليل
دليل فلا منافاة بين الكلية والتفصيلية اذ معنى الكلية شمول احكام جزئيات كثيرة والدليل الدال على مسألة
واحدة كالكل لان تلك المسألة تشمل جزئيات غير محصورة وفي بعض النسخ لا يوجد لفظ الكلية لان الغالب ربما يستند مسائل
كثيرة الى دليل واحد كآية واحدة او حديث واحد فلا يصح قوله كل مسألة مسألة بدليل دليل الا انا نقول ذلك الدليل
من حيث هو دليل لاحدى المسائل مغاير له من حيث انه دليل الاخرى ضرورة انه من جهة واحدة لا يكون دليلا لمسائل
كثيرة وانما لم يذكر الاجماع اما لقلته او لانه لا بد له من سند هو الكتاب او السنة او القياس فهو راجع اليها وانما لم يذكر
الاستدلال المعتبر عند البعض لانه مختلف فيه بين الائمة الاربعة واذ لم يجب على الكل ان ينتهض لراي يفضي للاستنباط
ويأتي به لتوقفه اي لتوقف الاستنباط وفي بعض النسخ لتوقفها فالضمير للاحكام على معنى توقف استنباطها وكان بعض
اي كان تحصيل الادوات يقتضي بالاتيان لراي للاستنباط يقلدوهم فيه اي في المستنبط الذي هو الاحكام
فدونوا ذكرا اي جمعوا ذلك المستنبط وسموا العلم الحاصل لهم منها اسموا العلم المتعلق بالاحكام المذكورة الحاصل
لهم من الادلة التفصيلية فقها النبت ووقع فيها الخلاف كما ان الفرد المحلى بلام الجنس اختلف هل يفيد العموم
او لا وان العام المخصوص حجة او لا والشعب الفرق والاغصان جمع تشعبوا فيها شعبا تفرقوا في المذاهب
التي وقع فيها الخلاف تفرقا كتفرق الشعوب او تفرقا حاله كونهم كالشعب في الحرب التي والاحزاب جمع حزب بمعنى الفرقة
ومعنى قوله وتحزبوا احزابا على فئتين سابقه وبنوا فيها اي في تلك المقدمات التي احتيج اليها في الاستنباط ووقع
في بعضها الخلاف مسائل تحريرا واحتجاجا وجوابا اي رتبوا مسائل من جهة التحرير كأنه قيل رتبوا فيها تحرير المسائل
وتلخيصها وبينوا الاحتجاج عليها والسؤال المتعلق بها والجواب عنه ثم نزلوا اهمالها اي اهمال المقدمات عن غير
ترتيب والتقدير لم يروا اهمالها حسنا للتنقيح والاعانة على ادراك الحكم منها اي من تلك المقدمات وقوانين القيود
ففطنت فالعلم [illegible] اشار اليه وبالقوانين خرج العلم بالجزئيات وفي ايثار العلم بعض تلك المقدمات الذي هو جزء
من اصول الفقه لا يلج المعرف بقيد العموم وبقيد التوصل الى استنباط الاحكام خرج العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى استنباط الصنائع والذوات وفيه تنبيه على انه طريق الى الغير وليس مقصودا بالذات وبالشرعية ما يتوصل به الى استنباط
الاحكام العقلية وبالفرعية خرج ما يتوصل به الى استنباط الاحكام الشرعية الاصلية وقوله عن ادلتها التفصيلية
بيان للواقع ومتعلق بالاستنباط وقيل انما ذكر لئلا يتوهم ان تلك القواعد ادلة للاحكام بل هي مباني الادلة
ان التعريف المذكور ينطبق على علم الخلاف والجواب انه الخلاف لا يتوصل به الى استنباط الاحكام بل الى حفظها
وهدم ما الذين لا يتصورون الا بعد الاستنباط والثاني ان هذا التعريف ليس بجامع لانه قد قدر فيه المعلوم اعني
القواعد وهو قاعدة من العلم فقط والحق في الجواب ان العلم عند الاصوليين بمعنى المعرف كما سياتي الثالث ان

هذا

هذا الحد يصدق على علم الميزان اذ هو علم بقواعد يتوصل بها الى الاستنباط بل لا يتوصل الا بها والجواب انه خرج بقوله
يتوصل بها لان الباء للسببية والمتبادر الى الفهم السببية القريبة وقواعد الميزان ما لم يعتبره يتوصل بها الى
الاستنباط وقواعد اصول الفقه على انا نقول قواعد الميزان لا اختصاص لها باستنباط الاحكام الشرعية بل [illegible]
لاستنباط الذوات والاحكام العقلية ايضا ووصف القواعد بانها يتوصل بها الى استنباط هذه الاحكام المخصوصة
يفهم منه نوع اختصاص لتلك القواعد بها فخرج عن التعريف وما قيل لا يتوصل به من الميزان الى استنباط الاحكام
جزء لا علم الفقه فهو سهو وربما يتمسك تمام تحقيق لهذا المعنى الايراد بان بعض قواعد اصول الفقه مظنونة
ككون اخبار الاحاد حجة فلا يصح اخذ العلم في تعريفه واجيب بجوابين احدهما ان العلم هنا بمعنى اعتقاد الراجح
وثانيهما ان هذه القواعد معلومة بدلائل قطعية كما هو عند بعض الاصوليين وكون الخبر الواحد مفيدا للظن
لا ينافي القطع بكونه حجة قوله واما حده مضافا فلا بد فيه من معرفة المركب من معرفة مفرداته من حيث يصح تركيبها
قبل طلبه فان كان المراد معرفة المركب معرفتها بكنهه فلا بد فيها من معرفة مفرداته بالكنه لا من الحيثية المذكورة
وان اريد معرفة مطلقا ولو بوجه فذلك لا يتوقف على معرفة المفردات اصلا لجواز تصوره باعتبار عارض واجيب
بان المراد معرفة المركب من حيث هو مركب ولا شك في توقفها على معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها كالباني فانه
يحتاج في معرفة البيت الذي يبنيه الى معرفة اجزائه كالخشب واللبن من حيث يصح البناء بها ولا يتعلق بذلك من
الاستقامة والاعوجاج والصلابة والرخاوة الى معرفتها من حيث انها مركبة او بسيطة اذ لا دخل لذلك في
تركيب البيت قوله واصول الفقه مفرداته الاصول والفقه من حيث دلالتها على معنيها يعني ان لفظ اصول الفقه
من حيث دلالته على معناه المركب مفرداته هذان اللفظان من حيث دلالتهما على معنييهما واما لفظ اصول
الفقه من حيث هو هذا اللفظ المخصوص مع قطع اعتبار دلالته على معناه فمفرداته هذان اللفظان من حيث
خصوصهما كذلك قوله وما يبتنى عليه الشيء هو بصيغة المجهول لان بنى وابتنى بمعنى على ما في الصحاح قوله ويقع في الاصطلاح
اي يطلق الاصل في الاصطلاح على اربعة معان مناسبة للمعنى اللغوي الاول الراجح فيقال الاصل الحقيقة اي هي
على الباقي ان الثاني المستصحب يقال تعارض الاصل والظاهر اذا ظهر العلامة الدالة على نجاسة الماء الثالث القاعدة
الكلية وقد عرفتها وذكر الكلية تصريح بالصفة اللازمة لان القاعدة لا تكون الا كذلك وليس للاحتراز كما يتوهم
تصوير لان الاصل يطلق على القاعدة مطلقا اندرجت تحتها كليات او جزئيات والرابع الدليل قوله
والفقه لغة الفهم والماضي منه فقه بالكسر وفقه بالضم اي صار الفقه له سجية وهو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال والمراد من العلم بالاحكام التصديق بها بقرينة قوله بالاستدلال فانه لا يكون
الا في التصديقات وليس المراد التصديق بوجودها او بعدمها بل بتعلقها بالاعمال وقد فصلنا هذا المعنى سابقا
فان اريد بالتصديق معنى الاعتقاد الراجح فلا يرد السؤال المشهور من ان الفقه من باب الظنون وان اريد
التصديق اليقيني كما هو الكتاب لتغير المعنى فيما بعد فيتوجه السؤال ويحتاج في دفعه الى ما سنطلع عليه قوله
وبهذا القيد الاخير اي بقولنا بالاستدلال احترزنا عما عرف من الاحكام الشرعية الفرعية بالادلة التفصيلية
لكن بطريق الضرورة لا الاستدلال كعلم جبرئيل والرسول عليه السلام فان علمهما بالاحكام المذكورة حاصل عن ادلتها
التفصيلية من غير اكتساب بل بطريق اذ بعد حصول الادلة التفصيلية لهما حصل العلم بتلك الاحكام من غير

تركيب مقدمات ونحن كرفيقيد الاستدلال خرج علمه تعالى عن التعريف اذ لا يسمى فقها اصطلاحا وانما لم يتعرض لعلم الله
تعالى لانه ليس حاصلا عن الادلة قطعا لكونه تعالى عالما بالاحكام الثابتة بذاته من حيث ذواتها و
وجوداتها وتعلقاتها بالاعمال من غير دليل بل هو عالم بالادلة ايضا لكن لم يستند علمه بالاحكام الى علمه بالادلة
التي هي امارات عليها لا علل موجبة لها ومن الناس من لم يجعل علم جبرئيل والرسول عليهما السلام حاصلا عن
الادلة فان العلم عن الادلة لا يكون الا بالاستدلال فقيد بالاستدلال عنده اما للتصريح بما علم التزاما ولا بد منه
لان الالتزام لا يعتبر في التعريفات واما لرفع الوهم اي لدفع الوهم ان الحاصل عن الادلة قد يكون
لا بطريق الاستدلال واما للبيان اي ذكر لمجرد بيان المحذور فان هذا القيد معتبر فيه دون الاحتراز متعلق
بالكل اي انما ذكر قيد بالاستدلال لاحد الثلثة دون الاحتراز وباقي القيود قد عرفت ما تقدم اي من
التحقيق الذي ذكره في تعريف اصول الفقه فالعلم جنس وقوله بالاحكام يخرج العلم بغيرها من الذوات والصفات
وبالشرعية خرج العقلية وبالفرعية خرج الشرعية الاصلية وقوله عن ادلتها التفصيلية متعلق بالعلم وخرج
به علم الله تعالى او ما علم من الاحكام ضرورة من الدين كوجوب الصلوة والزكوة والصوم فان هذا ليس من
الفقه وخرج ايضا ما يقال في علم الخلاف من انه ثبت الوجوب بالمقتضي او انتفى بالنافي اذ دليلا اجماليا وكذا
خرج اعتقاد المقلد ان حمل العلم على الاعتقاد الراجح وان حمل على اليقين فلا يشمله حتى يخرج بقيد
واعلم انه قد اشار الى ان تصوره هو الاضافة يعني ان لفظ اصول الفقه مركب اضافي كالمادة بالنسبة اليه هما الاصول
والفقه وجزؤه الثاني هو كالصورة له وانما قال كالصورة لان المادة والصورة انما يستعملان في الاجسام والاضافة في اسم
المعنى اراد باسم المعنى ما دل على شيء باعتبار صفة سواء كان ذلك الشيء قائما بنفسه او بغيره جاز الاخص به او بجزء
كالمكتوب والمحبوب والعلم والمفهوم وباسم العين ما ليس كذلك كالدار والفرس والعلم والفهم وليس المراد المصطلح النحوي
من ان المعنى ما قام بغيره والعين ما قام بنفسه او المعنى ما يعقل ولا يرى والعين ما يعقل ويرى في اضافة
اسم المعنى بالنفي المراد بها اضافة حقيقة ثابتة في المعنى دون اللفظ فقد يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه
باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف بما هو داخل في مسماه فاذا قلت مكتوب زيد او محبوبه افادت اختصاصه
بزيد بمكتوبيته او محبوبيته او اضافة اسم العين يفيد الاختصاص مطلقا فاذا قلت دار زيد او علمه افادت
الاختصاص في الملكية او السكنى في الاول وفي القيام او التعلق في الثاني فقد افادت اختصاصا فيما هو خارج
عن مسمى لفظ المضاف لا يقال قد ذكر المصنف في شرح الكافية ان الاضافة المعنوية الى المعرفة تفيد تعريف المضاف
لان وضع الاضافة على ان تفيد ان بين المضاف والمضاف اليه خصوصية ليست لغيره فيما يدل عليه لفظ المضاف
فدل على ان اضافة اسم العين تفيد الاختصاص فيما دل عليه لفظ المضاف كاضافة اسم المعنى فبين الكلامين تناف
لانا نقول لا منافاة اذ مراده ثمه ما دل عليه لفظ المضاف ما هو داخل في مسماه كما فسرناه به لانه اراد باسم
المعنى ما دل على شيء باعتبار معنى فكانه قال اضافته تفيد الاختصاص في ذلك المعنى المعتبر في مسماه كما فسرناه به لانه
لما اراد باسم المعنى ومراده ثمه ما هو اعم من ذلك ولا شك ان الملكية والسكنى مما يفهم من لفظ الدار وان كان
بالالتزام فاذن اصول الفقه الفاء للنتيجة اي بناء على ما سبق من ان الاصل اذا اضيف الى العلم يراد به دليل
ومن ان اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه فيما يدل عليه لفظ المضاف يراد من اصول الفقه

ادلة

ادلة الفقه من حيث انها ادلة وهو بهذا الاعتبار المعنى لا يشمل جميع اجزاء اصول الفقه كما في الكيفيتين
عنه اعني الاجتهاد والترجيح فاحتيج الى النقل الى العلم بالقواعد كما فانه يرتبط قبل العلم باحوال الادلة وبالكيفيتين
ولو حمل الاصول على معناه اللغوي كما فعل في الاحكام حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه يشمل جميع
معلومات اصول الفقه فلم يحتج الى نقل لفظ اصول الفقه من معناه الاضافي الذي هو العلوم الى العلم وجعله
لقبا له فاذا اريد التعبير عن هذه المعلومات التي هي امته عبر عنها بلفظ اصول الفقه ولو اريد التعبير عن العلم
بها يضاف العلم اليه فيقال علم اصول الفقه ويكون من اضافة المتعلق الى المتعلق لا من اضافة العام الى
الخاص كما في بعد النقل اورد على حد الفقه ان المراد بالاحكام ان كان هو البعض لا يطرد هذا التعريف
ليس بمحض لان الاحكام جمع معرف باللام ولا عهد فيفيد الاستغراق كلها او لا يجوز ارادة البعض منها الا مجازا
او على اضمار البعض وكلاهما محذور في الحدود ولانا نقول الاحكام وان كانت شاملة للكل لكن العلم المتعلق
اعم من ان يكون متعلقا بالكل او بالبعض كما في قولنا سمعت الرجل وفيه تأمل وايضا قد يذكر احد شيء في التحديد
لارادة الاستظهار والتوضيح وان كان بطلانه ظاهرا لم يطرد لدخول المقلد اي على الاحكام في الحد اذ عرف
المقلد بعض الاحكام الشرعية الفرعية كذلك اي عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد بالمقلد العامي
بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه عرفان بعض الاحكام كذلك مع انه ليس بفقيه في اصطلاح
الشريعة اجماعا فلا يكون علمه فقها فقد وجد في الحد ما ليس من المحدود فيبطل طرده وقوله اذا عرف بعض الاحكام
لان ارادة العلم الى القطع في التعريف انما هو بالمعنى الذي سيأتي تفسيره ويراد به خصوصية احد قسمي العلم
التصديق اليقيني بقرينة الاستدلال فلا يدخل فيه اعتقاد المقلد العامي او يلتبس عليك ذلك المعنى بل الداخل في الحد
على هذا التقدير اعتقاد العالم الذي حصل له عن الادلة التفصيلية بالاستدلال وان كان هو الكل اي وان
كان المراد بالاحكام هو الكل لم ينعكس الحد لخروج علم بعض الفقهاء عنه لثبوت لا ادري ممن هو فقيه بالاجماع فيكون
علمه فقها مع خروجه عن الحد فيبطل عكسه والجواب انا نختار ان المراد بالاحكام البعض قولكم لا يطرد الحد لدخول
علم المقلد فيه قلنا ممنوع اذ المراد بالادلة المذكورة في التعريف الامارات المفيدة للظن ولا يعلم شيئا من الاحكام
الشرعية الفرعية كذلك اي عن الامارات الا المجتهد يجزم بوجوب العمل بموجب ظنه واما المقلد فانه يظن الحكم بسبب
الامارات ظنا ولا يتغير به ذلك الظن الى علمه بالحكم لعدم وجوب العمل بالظن على المقلد اجماعا وقد قطعنا انا لو اردنا
بالادلة المذكورة في التعريف الادلة القطعية او ما هو اعم منها لورد الاشكال على تقدير ارادة البعض لان المقلد
العامي قد يحصل له العلم بالاحكام عن الادلة التفصيلية القطعية بالاستدلال اذ لا فرق في القطعيات بينه وبين
المجتهد ولكنا اردنا بها الامارات وانها مفيدة للظن القطعي الا العلم بالاحكام بالقياس الى المجتهد وبالنسبة الى المقلد
المذكور فلا بيانه في ذلك ان الاجماع قد انعقد على ان المجتهد يجب عليه اتباع ظنه الذي حصل من الامارات الشرعية لان الشارع
جعل ظنه علامة للحكم ومناطا له كما جعل الفاظ العقود علامة ومناطا للتمليك فاذا نظر المجتهد في امارة وحصل
له ظن بحكم وهو جازم بوجوب العمل بمقتضى ظنه بناء على ذلك الاجماع القطعي الدال على كون ظنه مناطا للحكم وعلامة
له حصل له العلم بالحكم العملي بوجود ملزومه الذي هو ظنه الذي حصل عن الامارة الشرعية فقد افضى به الظن الى العلم
واما المقلد فانه اذا نظر في الامارة وحصل له الظن بحكم فانه لا يحصل له علم بذلك الحكم اذ لم يجعل الشارع ظنه مناطا

لكن ولا مجال للعقل في ذلك بل الاجماع على خلافه فقوله الجزم بوجوب العمل صفة لازمة للمجتهد حجة بها
لانها التعدي في هذا المقام وههنا ابحاث الاول ان الدليل كما فسره المص يطلق على معنيين في اصطلاح الاصوليين
احدهما يعم القطعي والظني والثاني يختص بالقطعي فالاطلاق على خصوص الامارة يحترز عنه في التعريفات وايضا
يلزم منه ان لا يكون العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة القطعية من الفقه وانما يلزم ذلك لو صح ما ذهب اليه الاصل
ما ذهب بعض المتكلمين من ان الدليل القطعي كلها ظنية وكذا ما يتفرع عليها من الاجماع والقياس والثاني ان ما دل
عليه دليل قطعي من الاحكام نوع من الدليل ضرورة ولا حاجة الى الدليل فيكون خارجا عن الفقه
بلا خلاف والثالث انه ذلك مجرد اصطلاح فان المشرعة سموا العلم بالاحكام الحاصل عن الامارات فقها ولم يدخلوا
فيه العلم بالادلة القطعية وفيه بعد الثاني ان الاجماع الدال على وجوب اتباع المجتهد ظنه ان كان ظنيا في نفسه فلا
يحصل للمجتهد علم بالاحكام من الظن في الامارات اذ لا جزم في تكوين ظنه مناطا للحكم وكذا ان كان قطعيا في نفسه لكنه
نقل الى المجتهد بطريق الآحاد وان كان قطعيا في نفسه وطريق نقله ويحصل للمجتهد الجزم بوجوب اتباع ظنه فاذا
ظن في الامارة واداه الى الظن بحكم افضاه ذلك الظن بواسطة الجزم المذكور الى العلم بوجوب اتباع ذلك
الحكم وذلك غير العلم بالحكم والفقه انما هو الثاني اعني العلم بالحكم لا الاول اعني العلم بوجوب اتباع الحكم فانه قبيل
العلم بوجوب اتباع الحكم بقول المجتهد هذا الحكم يجب اتباعه وما ليس حكم الله في حقي لا يجب علي اتباعه ينتج ان هذا الحكم الله
في حقه والمقدمتان قطعيتان فالنتيجة قطعية فقد افضاه الظن الى العلم وصار وسيلة اليه قلت ذلك صحيح على
مذهب المصوبة القائلين بان لا حكم لله تعالى في المسائل الظنية انما الحكم تابع لظن المجتهد واما على مذهب المخطئة
فلا يلزم من وجوب اتباع الحكم كونه حكم الله في نفس الامر فان المجتهد المخطئ يجب عليه اتباع ظنه الخطاء ولا يخلص الا بان
يقال المراد من الاحكام ما هو اعم من احكام الله في نفس الامر او بحسب الظن والحكم المظنون للمجتهد حكم الله في حقه ظاهرا سواء
كان ذلك حكمه في نفس الامر او لا وفي هذا ينحل الاشكال بان المجتهد اذ اداه الامارة الى الظن بالحكم لا يفضيه ذلك الظن
الى العلم به والا يلزم اما زوال الظن وهو باطل قطعا لانا نعلم انه ظنه باطل وانما نعلق الظن والعلم بشيء واحد وهو في بداهة
العقل وانما يخيل لان الظن باق وهو متعلق بالحكم بالقياس الى نفس الامر والعلم حاصل ومتعلق بذلك الحكم بالقياس
الى الظن والى مدارك الشارع جعل ظنه مناطا للحكم في الظاهر وذلك معلوم بالاجماع القطعي فبعد حصول الظن بالامارة
يترتب الى العلم بالحكم في الظاهر وهذا معنى قولهم الحكم مقطوع به والظن في طريقه الثالث ان قوله الجزم بوجوب العمل بموجب ظنه ليس معناه
انه يجب عليه اعتقاد وجوبه والاتيان بذلك الفعل الذي هو متعلق الوجوب وان اقتضى المندوب فوجوب العمل بمقتضى
ظنه انه يجب عليه اعتقاده ندبيته وان فعل ذلك الفعل بفعله ندبا وعلى هذا القياس ولا منافاة في العبارات بحسب فهم
الناصرين وتناقضها او خفاء فيندفع السوال اذ المشهور الذي اشار اليه من ان الفقه من باب الظنون وانما اطنب الكلام
تحقيقا للمقام الذي زلت فيه الاقدام عن ادراك المرام اورد نقضا لرأيه ان المراد بالكل او ورد عليه ان اطلاق العلم على التهيؤ
مما لا يجوز في التعريفات لانه مجاز لا يفهم الا بقرينة ولا قرينة ههنا والجواب ان اطلاق العلم على التهيؤ بالمعنى الذي ذكره
هو المشهور فانه اذا قيل فلان يعلم النحو او فلان الكتاب الفلاني لا يفهم منه استحضار جميع مسائله بل يفهم ان عنده ملكة
في استعلامها بان يرجع اليه فيحكم وعدم العلم في الحال الراهنة اي الحالة التي لم يرجع فيها الى ملكته المذكورة لجواز ان يكون
ذلك اي عدم العلم في الزمان الذي هو لتعارض الادلة عند المجتهد محتاج الى التأمل يستدعي زمانا او لعدم التمكن من

الاجتهاد

الاجتهاد واستخراج الحكم من الامارات الموجودة عنده لاستدعائه زمانا فائدة اصول الفقه اي فائدة علم اصول الفقه
معرفة احكام الله تعالى المتعلقة بافعال المكلف وان اي تلك المعرفة او الاحكام بواسطة الامتثال سبب الفوز بالسعادة
الدينية من نيل الدرجات في العقبى والدنيوية من انتظام الاحوال في الاولى اما الكلام فلتوقف اي استمداد
هذا العلم من الكلام فلتوقف الادلة الكلية اي الاجمالية التي ليست مخصوصة على مسائل مخصوصة من حيث
انها ادلة وحجج للاحكام لكون الكتاب والسنة والاجماع والقياس حجة وهي من مسائل اصول الفقه على معرفة
وجود الباري تعالى لان معنى كون هذه الامور حجة انها دالة على حكم كالوجوب او الندب يثبت ذلك الحكم في حقنا
ولزم ولا يثبت علينا حكم ولا يلزمنا الا اذا كان الحكم مستندا الى خالق الاشياء المتصرف فيهم بما شاء فلا بد من معرفة
الباري ليمكن اسناد حكم التكليف بالاحكام اليه تعالى وتعالى لزومه اي لزوم التكليف علينا الى حين اسناد
فعل التكليف اليه تعالى ويتوقف اي معرفة وجود الباري على ادلة حدوث العالم لان المتكلمين يستدلون
فالمعرفة متوقفة على الحدوث والحدوث على ادلته والموقوف
بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الصانع وحدوث العالم يتوقف على ادلته وايضا انه اي كون الكتاب فلان كلام الله وان
وما معه حجة يتوقف على صدق المبلغ اذ توقف حجية السنة على ذلك ظاهر واما توقف الكتاب فلان كلام الله واصله متصور
ما يستدل به منه على الاحكام ليس معجزا اليهم كونه كلام الباري تعالى بل المعجز منه مقدار سورة واقله ثلث
آيات فلا بد من صدق المبلغ ههنا ايضا واما الاجماع والقياس فهما راجعان اليهما وهو اي صدق المبلغ بل
العلم به يتوقف على امتناع تأثير غير القدرة القديمة التي لله تعالى فيها اي في المعجزة ليحصل الجزم بانها فعل الله
والعلم بامتناع تأثير غير القدرة القديمة في المعجزة يتوقف على كون خلق الاعمال ليعلم ان لا تأثير لقدرة العبد
في شيء بل لا مؤثر في الاشياء الا الله تعالى فالمعجزة من افعاله قطعا وعلى اثبات العلم عطف على قوله على امتناع
اي دلالة المعجزة على الصدق يتوقف على اثبات العلم لله تعالى بالجزئيات ليعلم انه يعلم بالشخص الذي هو النبي فيصدقه
باظهار المعجزة ويتوقف على اثبات الارادة ليمكنه اي الله تعالى المعجزة على وفق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم تصديقا
له وفي بعض النسخ والقدرة مكان الارادة والاول اظهر ولا تقليد في ذلك اي فيما ذكر من المسائل الكلامية
لاختلاف عقائد الناس فيما علمنا فحينئذ فلا يحصل بالتقليد علم والا لكان تقليد بعض في حكم موجبا
للعلم به وتقليد بعض آخر في نقيض ذلك الحكم مقتضيا العلم به ايضا فيلزم العلم بالنقيضين واجتماعهما في الواقع
واذ لا بد من العلم بهذه المسائل ليحصل العلم بالمسائل الاصولية والتقليد لا يفيده فلا بد من الاستدلال
عليها وذلك من وظيفة علم الكلام فهذا العلم يستمد منه وأما العربية واما استمداده من العربية فلان الكتاب
والسنة اللذين هما عمدة الادلة والباقي راجع اليهما ومتفرع عليهما عربيان فالاستدلال بهما على الاحكام
يتوقف على معرفة احكام اللغة واحوالها التي لها مدخل في الاستدلال عليها من الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص
والاطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم وغير ذلك من الافراد والتركيب والترادف والنقل والاضمار وغيرها
وأما الاحكام فالمراد تصورها اي الاستمداد من الاحكام انما هو من تصورها وذلك لان مقصود الاصولي
اثبات الاحكام ونفيها في الاصول لا من حيث وجودها وعدمها في نفس الامر فان ذلك من علم الكلام ولا من حيث
تعلقها بفعل المكلف فانه وظيفة الفقه بل اثباتها ونفيها من حيث انها مدلولات الادلة السمعية ومستفادة
منها اولا كذلك كما اذا قلنا الامر للوجوب فان محصله ان الوجوب مدلول الامر ومستفاد منه فقد اثبتنا

الوجوب من الحيثية المذكورة اى اثبتنا كونه مدلولا للامر ومستفادا منه وكذلك اذا قلنا ان الامر ليس للندب مثلا
فان معناه ان الندب ليس مدلولا للامر ومستفادا منه وكذلك معظم الاصول اثبات الاحكام ونفيها في الفقه من
حيث التعلق بالافعال كما اذا قلنا الوتر واجب مثلا فقد اثبتنا الوجوب من حيث انه متعلق بفعل المكلف ولا يكون
اثبات الاحكام ونفيها في الاصول والفقه على الوجه الذي فصلناه بدون تصورها فاصول الفقه في نفسه
وباعتبار ترتب فائدته عليه اعني الفقه يستمد من الاحكام من حيث التصور وتصورها يتوقف على تصور مطلق
الحكم الشاملة المتعلق بها ش ولا يرد ايراد ولا يرد ان استمداد الاصول من الاحكام انه يستمد من العلم باثباتها او
نفيها من حيث التعلق بالاعمال لان ذلك اى لان العلم باثباتها او نفيها من الحيثية المذكورة هو فائدة هذا العلم فيتاخر
حصولها من هذا العلم فلو استمد وتوقف عليه هذا العلم كان دورا ش ويتوقف على ذكر الاحكام للاحكام تقديره ان
الم في ذكر المبادى لم يقتصر على تصورها فقط بل اورد هناك تصديقات بعضها ايجابية مثل ان الاباحة حكم شرعى وبعضها
سلبية مثل ان الاباحة ليست من الوجوب وهو ان هذا المذكور من الاحكام للاحكام اثباتها او نفيها خارج عن
الامرين اللذين هما تصور الاحكام والتصديق باثباتها او نفيها من حيث التعلق بالافعال فان لم يكن من المبادى
فذكرها هنا لغو وان كان منها فلا يكون استمداد هذا العلم من الاحكام من حيث التصور فقط فالاولى ان يقال
الاستمداد من الاحكام اما من حيث التصديق بتعلقها بالافعال فيشمل تصور الاحكام والتصديق بها لا من حيث
التعلق كالاحكام المذكورة والتفصيل بينها ان للاحكام تصورا وتصديقا من حيث وجودها وتصديقا من حيث
تعلقها بفعل المكلف وتصديقا لا من الحيثيتين المذكورتين فتصورها من المبادى وقد اورده الم هناك وكذلك
التصديق بوجودها من مسائل الكلام ومبادئ لهذا العلم وانما لم يذكره لشهرته وظهورها والاندراج في ذكره من
المبادى الكلامية اى الاول والتصديق بها من حيث التعلق هو الفقه المترتب على الاصول فلا يكون منها للزوم الدور
واما التصديق بها لا من الحيثيتين المذكورتين كالاحكام الموردة هناك ففي مبادئه ايضا فلا يتبع قول الم فالمراد
تصورها لو لا التصريح على انحصار مبادى الاحكام في التصور والا فقول والا يراد الوارد فانه مجيب على تقدير ارادة التصديق
بها من حيث التعلق لا على تقدير عدم ارادة التصور مطلقا ولا يشك ان الثاني لا يستلزم الاول فهذا الكلام اعتراض
على الم ش والدليل لغة المرشد اى معنى الدليل حال كونه لغة المرشد وهو الدال الذي يعمل فيما ما ينبغي من الكلام كانه قيل
معنى الدليل لغة يكون هو المرشد وقيل مصدر موكد لغيره اذ معناه مدلول الدليل لغة فان الدلالة قد يكون
دلالة لغة وقد يكون دلالة اصطلاح ش لما كان استمداده اه جعل كلام الم من قوله والدليل لغة الى قوله مبادى
اللغة مبادى كلامية لاصول الفقه لان سياق عبارته يقتضى ذلك فانه قال ان هذا العلم يستمد من امور ثلثة
وبين ذلك اجمالا ثم اورد هذه المباحث واردفها بالمبادى اللغوية وعقبها بالمبادى الاحكامية فهى من
المبادى ايضا ولما كانت اشارة عن القسمين الاخيرين تعين ان يكون من المبادى الكلامية ولان
هذه القواعد الميزانية ليست مسائل لاصول الفقه فلا بد ان يكون من المبادى والا فلا حاجة اليها اصلا
وليست من مبادى اللغة والاحكام فهى من مبادى الكلام فتوجه عليه ان بحث الدليل والقواعد الميزانية
نسبتها الى علم الكلام كنسبتها الى سائر العلوم الكسبية ضرورة ان الميزان الة لا تختص بالعلوم النظرية فجعلها
مبادى كلامية لاصول الفقه اما على انها مسائل من الكلام ومبادى لعلم الاصول فمن كلاظ البطلان اذ لا يبحث في

الكلام عنها ولا يبرهن عليها واما على انها مبادى للكلام لكن منسوبة اليه بالمبدئية لا لكونها مسائل منه فيلزم الترجيح بلا مرجح
ان هذه الالى ليست مبادى لاصول الفقه كما انها مبادى للكلام فجعلها مبادى كلامية لاصول الفقه ليس اولى من جعلها
مبادى اصولية لعلم الكلام وقد اجيب بان الميزان جزو لسائر اجزاء من العلوم المدونة جزو لا تركيبها من المسائل
والمبادى على ما هو المشهور والمبادى مادة يتالف منها وصورة هى المسائل الميزانية ولما كان الكلام اعلى العلوم
الشرعية وان سائر ما سواه منها كان مفتقرا في الرتبة والاعتبار نسبت المسائل الميزانية اليه لذلك فظهر ان هذه
الانتساب وانها مبادى كلامية لاصول الفقه وغيره من العلوم الشرعية وهذا الجواب ليس بشيء لان صورة الادلة
والمعرفات المخصوصة الموردة في العلوم ليست هي القواعد الميزانية بل هي جزئيات موضوعاتها فاذا قلنا
مثلا العالم متغير وكل متغير حادث فانه مركب من المقدمتين وصورته هى جزئية من جزئيات الشكل الاول الذى
هو موضوع المسئلة الميزانية اى قولنا الشكل الاول منتج ولا خفاء ان هذه القاعدة ليست جزءا منه طلب الصغرى لها
الميزانية جزءا من سائر العلوم وقد صرح الامام الغزالي في المستصفى بذلك في ما بالمقدمة المشتملة على المباحث
ليست من جملة اصول الفقه ولا من مقدماته الخاصة به بل هى مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه ومن
شاء ان لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ من القطب الاول فان ذلك هو اول اصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية
الى هذه المقدمة كحاجة اصول الفقه انتهى كلامه والحق الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ان مسائل
كل علم سواء قلنا انها حقيقة العلم او جزء منها محتاجة الى الدلائل وتعريفات مخصوصة كما اشرنا اليه ولا بد من
العلم بكون تلك الدلائل والتعريفات موصلة الى المطلوب وذلك لا يحصل الا من القواعد الميزانية او يشتغل بها فهى
محتاج اليها لاثبات مسائل ما سواه من العلوم وليست جزءا منها بل هى علم برأسه ولما كان علم الكلام رئيس
سائر العلوم الشرعية ومبناها في الاعتبار عليها انتسبت اليه هذه القواعد المحتاج اليها فلذلك عدت مبادى كلامية
لاصول الفقه فان قلت يلزم مما ذكرتم ان يكون مسائل الميزان مبادى لعلم الكلام وليست مبينة بذواتها بل
هى مبينة في علم اعلى كما صرح به ويتوجه عليه شيئان احدهما ان لا يكون الكلام العلم الاعلى لان مبادى العلم انما تبين
في علم اعلى منه لا يقال فرق بين مبادى الاعلى والادنى كما ذكر في موضعه لانا نقول ذلك في القليل النادر كما صرح
به هناك انه ليس الامر هنا كذلك لكثرة المبادى وثانيهما ان هذه المبادى ليست مما يتوقف عليه العلم من حيث
الوجود التصور او التصديق بل من حيث الذات وقد ذكرتم ان ما يتوقف عليه العلم من حيث الوجود
والذات عد جزءا في العلم في المشهور فيلزم كون القواعد الميزانية جزءا من الكلام بل من سائر العلوم وقد نفيتم
ذلك آنفا قلت ليس كل ما يتوقف عليه مسائل العلم انما يعد جزءا منه بل المبادى بالمعنى الاخص الذى هو
جزء في العلم هو الدلائل والمعرفات القريبة لا دلائل الدلائل ومعرفات المعرفات والا لزم ان يكون جميع مسائل
علم مبادى لعلم اذ يلزم كون العلم الاول بتمامه جزءا في العلم الثاني اذ مسائله جزء منه وكونها مبادى مسائله وليس كذلك
اتفاقا فاصرح بذلك بعض الافاضل المحقق وح لا يلزم شيء مما ذكرتموه لان المسائل الميزانية ليست مبادى لعلم الكلام
بالمعنى الاخص الذى هو جزء بل بالمعنى الاعم فلا يلزم بيانها في الميزان كونه اعلى من الكلام انما كان يلزم ذلك لو كان
مبادى بالمعنى الاخص ولا كونها جزءا في سائر العلوم وظهر ان الكلام اذ لا يجب ان يكون جزءا في العلم في المشهور
انما يكون كذلك اذا كان موقوفا عليه توقفا قريبا لا يقال من عد المص المبادى جزءا من العلم على تقدير رجوع ضمير

يحصل العلم والقواعد الميزانية منها فيكون جزءا من اصول الفقه لانا نقول قد عرفت اصطلاحكم على سبيل التغليب
بما ذكرنا هنا وقد قيل الاولى ان يقال ليست هذه المبادي من المبادي الكلامية وانما اوردها ههنا لانه لما ذكر
الدليل في حد الاصول والفقه اراد ان يبين معناه ولما اخذ في تعريفه النظر احتاج الى بيانه المشتمل على
العلم والظن احتاج الى بيانهما والى ما يتعلق بهما فجره ذلك الى تقسيم العلم الى التصور والتصديق وانقسام كل
الى النظري والضروري وبيان الطريق الموصل الى النظريات وذكر شرائطها وما يتعلق بها وما يرد عليه ان ذكر على
في على اخذ على سبيل الاستطراد او لما يحتاج لا يليق بذوي الطباع السليمة والاذهان المستقيمة الا بان هذه المباحث
اذا لم تكن مبادي كلامية فليست من المبادي لخروجها عن اقسام الباقية وليست من الثلثة الاخر قطعا فلا يصح
الحصر منحصر في الامور الاربعة لانا نقول هذه المباحث من تتمة الحد وتوابعه فيندرج في المبادي هذا توجيه كلام
المص واما صاحب الاحكام فلم يوردها ههنا من مبادي الكلام الا تعريف الدليل والنظر والعلم والظن قال في
الاول في المبادي الكلامية بعون الله اعلم انه لما كانت اصول الفقه هي ادلة الفقه وكان الكلام فيها مما يتوقف على
معرفة الدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم او الظن وكان ذلك مما لا يتم دون النظر دعت الحاجة الى تعريف معنى
الدليل والنظر والعلم والظن من جهة التحديد والتصوير لا غير في هذه فهي ههنا ايضا بان هذه الامور
الى الكلام وغيره على سواء والجواب على قياس ما سبق قوله والدليل لغة يقال للمرشد وهو الناصب اي الدليل في
اللغة يطلق على المرشد والمرشد له معنيان احدهما الناصب لما يرشد به وثانيهما الذاكر له وكذلك الدليل في اللغة
يطلق على ما به الارشاد وانما كرر اللام حيث قال ولما به الارشاد تنبيها على انه معطوف على المرشد ولكن حاصله
الدليل لغة يقال على معنيين يطلق عليه المرشد ايضا ويقال على معنى ثالث ليس معنى المرشد فالدليل له ثلثة
معان والمرشد له معنيان وهذا ما صرح به في الاحكام حيث قال اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال
وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد قوله ولا يبعد اي ولا يبعد
ان يجعل وما به الارشاد في عبارة المص عطفا على الذاكر فعلى هذا اللغة هو المرشد والمرشد له ثلثة معان فكذا
الدليل له المعاني الثلثة ولما كان اطلاق المرشد على ما به الارشاد مستبعدا بادي الراي ازال ذلك بقوله فان ما به
الارشاد يقال له المرشد مجازا لان الفعل قد ينسب الى الالة فيقال للسكين انه قاطع قوله فيقال تمثيل لمعاني الدليل
الثلثة اي يقال الدليل على الصانع بالمعنى اللغوي هو الصانع تع لانه الناصب لما فيه دلالة وارشاد اليه والعالم
بكسر اللام لانه الذاكر لما فيه الدلالة والارشاد الى الصانع او العالم بفتح اللام لانه فيه دلالة وارشاد اليه وكذلك يقال على
التوجيه الثاني المرشد الى الصانع هو الصانع او العالم او العالم واما على التوجيه الاول فالمرشد اليه يطلق على
الاولين دون الثالث قوله واصطلاحا معطوف على لغة في قوله والدليل لغة قوله واما عند الاصوليين
محصل الكلام ان ههنا اصطلاحين اصوليا ومنطقيا وللدليل في كل اصطلاح منهما معنيان احدهما اعم من الثاني
مطلقا وانما قدم الاصطلاح الاصولي لانه الكتاب لهذا الفن والابتداء بالاهم اولى لانه اصطلاح الاكثر وعبر
بما يمكن التوصل فاعتبر الامكان حيث قال ما يمكن التوصل ولم يقل ما يتوصل تنبيها على ان المعتبر في الدليل من
حيث هو دليل امكان التوصل وان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو قال ما يتوصل
لم يتناول ما لم ينظر فيه البتة مع امكان التوصل فلا يكون التعريف جامعا والمراد من النظر فيه ما هو اعم من

النظر

النظر فيه نفسه او في صفاته واحواله فيتناول التعريف المقدمات التي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب
الخبري ويتناول المفرد الذي هو بحيث اذا نظر في احواله توصل به الى العالم ولما كان الامكان المعتبر هو الامكان العام
الذي مع الفعل يشمل الحد المقدمات المرتبة وحدها بدون الترتيب لانها مع الترتيب جميعا لا يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه اذ المجموع يستحيل وقوع النظر فيه فظهر ان الحد يتناول ثلثة امور المقدمات الغير المرتبة والتي وقع فيها الترتيب
والمفرد الذي له احوال ينظر فيه بحسبها وقيد النظر بالصحيح حيث قال بصحيح النظر ولم يقل بالنظر لان النظر الفاسد
لا يتوصل به الى مطلوب خبري اذ هو ليس سببا للتوصل والا لزم وان كان النظر الفاسد قد يفضي الى المطلوب الخبري فذلك
افضاء اتفاقي لا يصح حيث انه ليس سببا له فلو لم يقيد النظر بالصحيح واريد به العموم صار معنى الحد ما يمكن ان يتوصل
بكل نظر فيه الى مطلوب خبري لخروج جميع الدلائل عنه اذ لا يتصور في شيء منها انه يمكن التوصل بكل نظر فيه الى مط
خبري وان لم يرد به العموم بل اريد الاطلاق صح الحد لكن لم يكن فيه تنبيه على ان التوصل انما هو بالنظر الصحيح وان
النظر الفاسد ليس يتوصل به وقيد المط بالخبري ليخرج القول الشارح عن التعريف ولو قيد المط بالتصور صار
حد القول الشارح ولو لم يقيد بشيء منهما كان حدا للقدر المشترك بين الدليل والمعرف اعني الموصل الى المجهول
مطلقا ولما كان التوصل الى المط الخبري اعم من ان يكون من حيث العلم او الظن تناول الحد القطعي من الدليل
الموصل الى العلم بالمط والامارة اي الظني منه المؤدي الى الظن به وايضا لما كان امكان التوصل بل التوصل
اعم من ان يكون بطريق التوليد او الاعداد على سبيل اللزوم او العادة صح الحد على المذاهب كلها وان كان المختص
عند المص والاصح به هو الاخير قوله وقيل اي قال بعضهم الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بالمط
الخبري ونبه بهذه العبارة مع قوله اولا اما عند الاصوليين على ان الاول هو اصطلاح الاكثر القائل معظم الكل
والثاني اصطلاح الاقل وعبارة المتن لا تخلو عن اشارة الى هذا المعنى وفي الاحكام ان المعنى الاول للفقهاء فانهم
لا يفرقون بين ما يوصل الى علم او ظن والثاني للاصوليين لانهم يفرقون بينهما فيسمون الموصل الى العلم دليلا
والى الظن امارة ولا يخفى ان المعنى الثاني للدليل اخص من الاول مطلقا لخروج الامارة من الثاني دون
الاول قيل ما لا يمكن ان يتوصل به الى الشيء كالمقدمة بالذات او ما يمكن ان يتوصل به الى شيء لا بالنظر كالطريق الموصل
الى المقصد وما يمكن ان يتوصل به بالنظر لا بصحيحه وما يمكن ان يتوصل بصحيحه لا الى مطلوب خبري كالمعرف لا يسمى شيء منها
دليلا فخرج عنه المقدمات الكاذبة التي يمكن ان يتوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري ضرورة امتناع التوصل بصحيح
النظر فيها الى مطلوب خبري لان النظر انما يكون صحيحا اذا كان مادته صادقة ودخل فيه المقدمات الصادقة التي يمكن
ان يتوصل بالنظر الصحيح والفاسد فيها الى مطلوب خبري وامكان التوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري لا ينافي امكان
بصحيح النظر اليه اقول متى اعتبر في صحة النظر صحة مادته وصورته معا فالقضايا الكاذبة سواء كانت مجزوما بها
او مظنونة لا تكون دليلا ولا امارة في نفس الامر وكل واحد من الخصمين يطلق عليه الدليل بناء على زعمه
والا فاحد المتخاصمين ليس دليله قطعيا وان جاز كون كل واحد منهما امارة بان يكون قضايا صادقة مظنونة و
تخلف المدلول عنهما او عن احدهما واما قولان القضايا الصادقة يتوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري ففيه بحث
ما فيه قوله واما عند المنطقيين اي الدليل عند المنطقيين قولان اي قضيتان فصاعدا يكون عنه قول اخر فالقول
كما يطلق على اللفظ المسموع كذلك يطلق على المعنى المعقول فالتعريف يتناول الدليل الملفوظ والمعقول وان كان

الدليل في الحقيقة هو المعقول وانما قال فيما علينا ولم القياس المركب وذكر الضمير في عنه ليرجع الى مجموع الاقوال من حيث
هو مجموع تنبيها على ان الهيئة التاليفية بين القضايا لا مدخل في حصول الاخر وقوله يكون عنه اعم من ان يكون لازما
بينا او غير بين او لا يكون لازما قيل ان قيد القول بالآخر ليخرج عنه مجموع اي قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احديهما
وفيه بحث لان مجموع القضيتين وان استلزم احديهما لكن لا يكون عنه احديهما فالتقييد بالآخر في هذه العبارة
لبيان الواقع وزيادة التوضيح والمراد حصول القول الآخر اعم من ان يكون على سبيل القطع او الظن صار هذا الحد
يتناول الامارة لانه يجمع القياس البرهاني المفيد لليقين والظني المؤدي الى الظن والشعري المفيد للتخييل والسفسطي
اي المغالطي واعلم ان الصناعات عند ارباب الميزان خمسة البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة فالبرهان قياس
يتالف من مقدمات يقينية وفائدته تحصيل اليقين في الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر والجدل قياس يتركب من قضايا
مشهورة او مسلمة ومنفعته الزام الخصم وحفظ الاوضاع وهدمها والخطابة قياس مؤلف من القضايا الظنية
سواء كانت مقبولة او غيرها لاقناع من هو قاصر عن درك البرهان والشعر قياس مؤلف من قضايا مخيلة والتخييل
اثر في النفس ليس بتصديق لكنه يقوم مقامه وفائدته القبض والبسط للابحاث عن فعل والاقدام عليه والمغالطة قياس
مركب من قضايا شبيهة بالمشهورات او بالاوليات والاول يسمى شغبا والثاني سفسطة والغرض منه تغليط الخصم
فالشارح ادرج الخطابة والجدل في الظني وعبر عن المغالطي بالسفسطي اطلاقا للاخص على الاعم فاستوفى الصناعات
باسرها (قوله) وربما قيل بدل يكون يستلزم لذاته قولا آخر فالاستلزام اعم من ان يكون بينا او غيره ليتناول جميع الاشكال
وفائدة قيد لذاته وتقييد القول بالآخر مشهورة فيخرج عن الحد الامارات اذ يختص بالبرهاني من الدليل فان غير البرهان
لا يستلزم لذاته شيئا فانه لا علاقة ولا ربط عقليا بين الظن وبين شيء لانتفاء الظن مع بقاء سببه كما اذا رايت بغلة
القاضي على باب الحمام فظننت انه فيه ثم تبين للامر بخلافه فالسبب المقتضي للظن وهو كون البغلة هناك باق والظن
قد زال فلو كان بين ذلك وسببه ربط عقلي لما كان كذلك ونظر من هذا التعليلات ما هو البرهان ظني او جامع معاهد
فتامل (قوله) وفيه بحث مذكور في الكلام اقول اي في استلزام الدليل البرهاني القول الآخر بحث مذكور في علم الكلام وهو ان
النتيجة انما تحصل على سبيل العادة ولا استلزام عقليا هناك اذ الامور كلها مستندة الى الله تعالى ولا علاقة بين شيء اصلا ولا يشتبه عليك
ان المعنى الثاني في هذا الاصطلاح ايضا اخص من الاول لان الدليل عندهم هو المقدمات المرتبة من حيث انها مرتبة سواء
كانت صادقة او كاذبة (قوله) واعلم ان اطلاق الدليل عندنا الدليل عند الاصوليين سواء اخذ بالمعنى الاول او الثاني
على اثبات الصانع هو العالم فانه يمكن التوصل بصحيح النظر فيه في صفاته واحواله الى المطلوب الخبري بل العلم به وعند
المنطقيين هو ان القضايا المرتبة على هذا الوجه الخ اي الدليل عند الاصوليين يطلق على العالم ولا يطلق
على القضايا المرتبة من حيث انها مرتبة وعند المنطقيين يطلق على الثاني دون الاول ولا يخفى عليك فيه
ان الدليل في الاصطلاح الاصولي لا يطلق الا على المفرد الذي يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله الى مطلوب خبري فان ذلك
انما يصح اذا حمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في احواله وهو خلاف الظاهر لانه اراد به النوع بل معناه ما هو اعم
كما عرفت فيطلق الدليل على المقدمات الغير المرتبة وعلى المرتبة لا من حيث انها كذلك كما حققناه سابقا فالنسبة
بين كل واحد من الاخيرين وكل واحد من الاولين عموم من وجه في الوجود لا الصدق على ما لا يخفى على
بادي تامل (قوله) ولا بد في الدليل اي لا بد في الدليل الذي اصطلاح كما ان الاصوليين اطلقوا الدليل على المفرد

لا من حيث نفسه بل من حيث اعتباره في الاصطلاح المنطقي لا بد في الدليل من مستلزم وكذا في الاصطلاح الاصولي لا بد في الدليل
من حيث يتعلق به النظر الصحيح من مستلزم والحاصل انه لا بد في الدليل من حيث يتوصل به الى المطلوب من مستلزم له والا
لم ينتقل الذهن من الدليل الى المطلوب ولا بد من ثبوت ذلك المستلزم للمحكوم عليه ليلزم من ثبوته للمحكوم عليه ثبوت لازمه
لا يقال فيكون الحاصل خبريا وتوضيحه ان اثبات امر لافراد كما هو المقصود لان الامر الآخر هو المحكوم عليه واثبات
الامر الاول اليه هو المطلوب لانه الذي طلب ثبوته للمحكوم عليه وانتفاؤه فلا بد هناك من امر ثالث يتوسط بينهما يستلزم
ذلك المطلوب والا لم ينتقل الذهن من ثبوت المستلزم لشيء الى ثبوت المطلوب اصلا ولا بد من ثبوته للمحكوم عليه ليستتبع
ذلك ثبوت المطلوب للمحكوم عليه فيكون الحاصل خبريا فلولا الاستلزام لم يمكن الانتقال ولولا الثبوت للمحكوم عليه لم يمكن الانتقال الى
المطلوب الخبري بل الى ما هو تصوري لازم التصور اللازم الذي هو المطلوب (قوله) ملزوم اي فلوجوب المستلزم الموصوف بالحصول
وقيد في الدليل من حيث يتوصل به المقدمات ليتبين احدى المقدمتين عن لزوم المطلوب للاوسط ويتبين الاخرى
عن ثبوت الملزوم للمحكوم عليه فيحصل ثبوت المطلوب للمحكوم عليه (قوله) فان قلت هذا يختص اي ما ذكرتم من المستلزم الحاصل
للمحكوم عليه انما يوجد في بعض الدلائل كالضرب الاول والثالث من الشكل الاول فان الاوسط فيهما مستلزم للمطلوب الذي
هو المحكوم به وحاصل للمحكوم عليه واما في ما عداهما فينتفي فيه احد الامرين او كلاهما اذ في الضربين الباقيين من الشكل
الاول انتفى الاستلزام للمطلوب وكذا في ضروب الشكل الثاني التي صغراها موجبة اعني الضرب الاول والثالث انتفى الاستلزام
لان الاوسط مسلوب عن المطلوب وفي الضربين الباقيين منه انتفى الامران معا لسلب الاوسط عن المحكوم عليه والاستلزام
المطلوب للاوسط لا العكس المقصود وفي ضروب الشكل الثالث انتفى الحصول لان الحكم في الصغرى بحصول المحكوم عليه للاوسط
وفي الضروب المنتجة للسلب انتفى الاستلزام ايضا وفي ضروب الشكل الرابع انتفى الحصول ايضا لان الصغرى ان
كانت موجبة فالحكم بحصول المحكوم عليه للاوسط وان كانت سالبة فالحكم بسلبه عنه وانتفى الامر الثاني ايضا لان الكبرى
ان كانت موجبة فالمطلوب مستلزم للاوسط وان كانت سالبة فلا استلزام بوجه (قوله) والاقترانيات وان اختص
هذا ببعض الدلائل يكفي بحسب ورده وبيان وجوده في نحو لا شيء الى اخره واورد مثالين احدهما من الاقترانيات بل مسلوبا عنه اه
التي انتفى فيها الشرطان فان العالم الذي هو الاوسط ليس حاصلا للمحكوم عليه الذي هو الملح ولا مستلزما للمطلوب الذي
هو الربوبية بل الامر بالعكس وثانيهما من الاستثنائيات واشتمل فيه الشرطان ايضا ولذا اورد الاستثنائي الذي هو نقيض التالي
فان الذي استثنى فيه المقدم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان يوجد فيه الشرطان
معا فان الانسان هو الوسط المستلزم للحيوان والحاصل للمحكوم عليه الذي هو هذا (قوله) قلنا ههنا يعني انما يتوجه
هذا الاشكال اذا جعل المطلوب او الوسط هو المفرد بدون ملاحظة وجوده او عدمه اما اذا لوحظ ذلك واخذ الوسط
هو ثبوت ما يتبع وسلبه في المطلوب او انتفاؤه وكذلك المطلوب الى هذا النوع فيقال مثلا في قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث ان ثبوت المتغير حاصل للعالم ومستلزم لثبوت الحادث الذي هو المطلوب فيلزم اتصاف العالم بثبوت
الحادث وان امكن ان يجعل الوسط المتغير والمطلوب الحادث كما هو المشهور وقياس على المثالين المذكورين ان الوسط
هو نفي الافتقار وهو حاصل للملح ومستلزم للمطلوب الذي هو نفي الربوبية فيلزم ثبوت نفي الربوبية للملح والمراد من
النفي والاثبات هو النفي المضاف المفرد والاثبات كذلك اي الوجود والعدم مضافان اليه على انه تركيب تقييدي
وليس المراد الحكم الايجابي والانتزاعي على ما ظن الاكثر (قوله) ان نفي الافتقار حاصل له فانه صريح في ان نفي

الاقيسة حينئذ على ان الحد الاصغر فكيف لا والوسط لا بد ان يكون مكررا ولو اعتبر الحكم بالايجاب او الانتاج لم يكن مردودا
ان الحكم الموجود في الصغرى موجبة والكبرى ولا بالعكس واما اذا اخذ على ما ذكرناه صار نفي الاقيسة محمولا على الحكم موضوعا
للنفي الربوبية فكانه قيل الحكم منتف عنه الاقيسة وكل ما انتفى عنه الاقيسة منتف عنه الربوبية فينتج ان الحكم منتف عنه الربوبية
وما قال الشارح من انه في حمل الحد والوسط هو النفي والاثبات بمعنى التصديق اما في الحد فلان الدليل لا يكون الا على
تصديق لامتناع التصورات واما في الوسط فلان الموصل الى التصديق لا يكون الا تصديقا كما هو المشهور فهو سهو في
الموضعين اما في الاول فلان المراد من الحد ههنا ليس هو النتيجة كما في المتعارف بل محمولها لان مطلب الثبوت للمحكوم عليه كما اشرنا
اليه وهذا ظاهر في مطالب الحكم عليه حيث قال مستلزم للحد الذي هو الحكم عليه وايضا قوله لتبين احدهما عن اللزوم اي عن
لزوم الحد المستلزم الذي هو الوسط والعطف ... فان احد المقدمتين لا يبين عن لزوم النتيجة للوسط بل عن لزوم
محمولها واما في الثاني فلان الموصل القريب والبعيد الى التصديق لا يكون الا تصديقا واما الموصل الابعد فانه التصور
فقطعا كما صرح به في موضعه والوسط ليس الا موصلا ابعد قوله وسنراه يرجع الا وقد كلام بما هو خلاف المشهور اراد بابتداء
ارادته اياه فقال وستعرف انه يرجع جميع الادلة من الاشكال الثلثة والاستثنائيات الى الشكل الاول بناء على ما سيأتي
تحقيقه من ان المنتج والمستلزم للحد الاخير في نفس الامر هو الشكل الاول وهو السبب للعلم بالانتاج ايضا فكل ما عداه
ان اشتمل على هيئته انتج والا فلا وستقف على حقيقة الحال فيما بعد ان شاء الله تعالى واعلم ان كلام المصنف رجوع جميع
الادلة الى الضرب الاول والثالث من الشكل الاول مع كون الصغرى فعلية والكبرى ضرورية فهنا ثلث مقامات
الاول ان انتاج جميع الادلة بواسطة الاشتمال على هيئة هذين الضربين كما هو الكلام فيه والثاني وهو لازم الاول
تاويل السوالب بالموجبات فيجعل القضية المعتبرة في الانتاج هي الموجبة وانما يأتي ذلك باعتبار السالبة الى السلب وهو
بالموجبة السالبة المحمول ما يتعلق به والثالث كون الصغرى فعلية والكبرى ضرورية وقد دل عليه قوله مستلزم
للحد فان الاستلزام هو الضرورة اذا اعتبر في الحد ... على المحكوم عليه فان المتبادر منه الى الفهم الحصول بالفعل الاول
اعني فعلية الصغرى ظاهر مشهور واما الثاني اعني ضرورية الكبرى فمحتاج الى تصرف في القضايا على نهج العرف في ردها الى
الشكل الاول بان يجعل مثلا المحمول في القضية الممكنة امكان المحمول ويرجع ضرورية لان امكان المحمول ضروري للمحكوم عليه
ولكن ان يقال المراد من الاستلزام في نسبة الحد الى الوسط الحاجة لطلب في الحصول في الذهن اي يكون الوسط بحيث
يلزم في الذهن من ملاحظة ثبوته للمحكوم عليه بعد ملاحظة نسبة الحد الى الوسط ثبوته للمحكوم عليه ويدل عليه قوله والا
لم ينتقل الذهن منه اليه اي من ثبوته لشيء الى ثبوت الحد لذلك الشيء ويلزم من ذلك ثبوته للوسط كليا فانه اذا
لوحظ هذه النسبة كان الوسط بحيث يلزم في الذهن من حصول المحكوم عليه فيه حصول الحد للاشياء كان ذلك الثبوت ضروريا
اولا وهذا هو الحق ان الاستلزام يظهر بما ذكرناه بطلان ما توهم من انه لا يلزم من كلامه انحصار الدليل في الشكل
الاول بل يلزم انحصار القضايا في الموجبة بل في الموجبة الضرورية قوله الفكر هو اشتغال النفس في المعاني اشتغالا بالقصد
اي اشتغال النفس في مدركاتها اما في الجزئيات فذلك يسمى تخيلا واما في المعقولات فانما يرد به القصد كما يقع في المنام
فلا يسمى فكرا واما مع القصد فهو الفكر وذكر اي الاشتغال الذي هو الفكر قد يكون لطلب علم او ظن كما اذا اشتغلت
في معقولاتها لتتوصل بها الى ادراك ما ليس حاصلا لها فيسمى ذلك الاشتغال نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس
... فلا يسمى نظرا وانما قال المراد بالمعاني هو المعقولات المقابلة للمحسوسات لان الة الدرك في العقل

فانا

فانها من توابع المحسوسات ويمكن ان يراد بها ما يقابل الصور المحسوسة فيكون الفكر في المعاني الموهومة ايضا فكرا ولا يخفى
ان الاشتغال الفكري حركة في الكيف فان الحركة كما تقع في الكيفيات المحسوسة كالجسم الذي يشتغل بالتدريج من الحمرة
الى السواد كذلك يقع في الكيفيات النفسانية التي هي الصور المعقولة فيشتغل النفس من ملاحظة صورة الى اخرى
هذا صرح الامام اي بما ذكرنا من ان الفكر هو الاشتغال في المعاني قصدا وان احد قسميه الذي يطلب به العلم او الظن
هو النظر صرح الامام الرازي في ان ملخص الفكر هو الجنس وما بعده هو الفصل واما قال علم او ظن ليتناول النظر الواقع
في الدلائل والامارات وليس او للتشكيك بل للتنويع كما هو المشهور وان هذا الحد ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وقال
الآمدي في الابكار مراده ان النظر هو الفكر اي هما مترادفان ثم ذكر ما هو تعريف لهما معا قال الشارح هذا القول بعيد
من الصواب اذ ليس المقام مقام بيان الترادف ولو قصد ذكر لفظ النظر والفكر ولا شك ان المتبادر الى الذهن ان
الفكر من اجزاء المعرف فقصد معنى اخر يكون بعيدا قوله وقول الآمدي مبتدا وبعيد خبره والضمير في مراده راجع الى من
يعرف النظر بالتعريف المذكور قد اختلف في تحديد العلم اختلف العلماء في ان العلم هل يحد او لا فذهب جمع الى انه
لا يحد وجمع الى انه يحد والاولون قد افترقوا فرقتين فقال الامام الرازي والغزالي منهم ذلك اي كونه لا يحد لعسر تحديده
قوله وانما يعرف ان العلم على بناء المجهول من الثلاثي بالقسمة او المثال وسيأتي ذكرهما والمفهوم من المستصفى انه يعسر
تحديده بالحد الحقيقي فانه قال بهذه العبارة وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل
الذاتي فانا بينا ان ذلك عسير في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية يعسر تحديدها فلو اردنا ان نحد رائحة المسك
وطعم العسل لم نقدر عليه واذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الادراكات اعجز ولكنا نقدر على شرح معنى
العلم بتقسيم ومثال انتهى كلامه ووجه هذا استبعاد الآمدي كلا منهما بان القسمة والمثال ان افادا تمييز العلم عما سواه
فنعرف بهما اذ لا معنى للتحديد الا هذا والا اي وان لم يفيدا تمييزا لما غايره فلا يعرف بهما وغاية السؤال اذا لم
من افادتهما التمييز عن جميع ما سواه كونهما حدا حقيقيا لجواز ان يكون في القسمة والمثال خارجا عن حقيقته غاية ما
في الباب ان يكونا حدا رسميا وانهم لا ينفونه واما الثاني فمبنى الكلام على انهما ينفيان الحد الحقيقي والرسمي معا واجاب
عن استبعاده فقال وليس ببعيد اذ الشيء قد يعلم بتقسيم يحرره وذلك بان يوضع مقسم شامل له ولغيره سواء كان ذاتيا
له او عرضيا ويميز اقسامه عن بالامور مميزة ويكون احد تلك الاقسام هو ذلك الشيء فيحصل له تمييز عما سواه ويحصل العلم به من
حيث انه قسم ما به يمتاز عن سائر الاقسام وقد يميز الشيء عن غيره في مثال جزئي ولا يعرف لذلك الشيء على التقديرين اعني
تقدير ايراده بالقسمة وايضاحه في مثال جزئي لازم بين الثبوت له في جميع افراده بين الانتفاء عن جميع ما عداه وفي بعض النسخ
ما عداه والعين للافراد ولا يصح التعريف الا بلازم الا اذا كان كذلك اي بين الثبوت والانتفاء كما قلت المقسم ان كان
ذاتيا للاقسام فهو جنس وان كان عرضيا فهو قائم مقامه ولا بد في القسمة الحقيقية لكل قسم من امر به يمتاز عما عداه من
الاقسام فهو اما ذاتي فيكون فصلا او عرضي فيكون لازما مميزا فيحصل حد حقيقي او رسمي والمثال يشتمل على مشابهة مختصة
بالممثل له وهي لازمة يصح التعريف الرسمي كما ذكر في موضعه قلت المميز في القسم والمشابهة المختصة لا يجب ان يكون لازما
موصوفا بما ذكر بل يكفي فيه ادنى التمييز فيحصل به المعرفة ولا يصح التعريف الرسمي من اللوازم الا اللازم المذكور فالقسمة
ليس م والمثال يفيدان معرفة ولا يصلحان للتعريف فان قيل لما افادا معرفة كانا معرفين اجيب بانه ليس كل ما افاد معرفة
شيء معرفا له فان الماهيات المتباينة اللوازم يلزم من تصورها تصور لوازمها وليس بمعرفة للوازم مع ان هذا

الكلام في الفاظ مقالم لدلالة لفظ ان القسمة الحقيقية تشتمل على تعريف الاقسام واما التمثيل تعريف ركيك ش والعلم من
هذا القبيل اي مما يعلم بتقسيم يخرجه ويميزه عن غيره في مثال جزئي ان التقسيم فهو انما يميزه عما يلتبس به من الاخفاء في تميزه
عن الارادة والقدرة وساير الصفات النفسية وانما التباسه بالاعتقادات ونحن نعرفه باعتبار الجزم الذي يميزه
عما عدا الشك والظن ونعرفه ايضا باعتبار الموجب الذي به يمتاز عن اعتقاد المقلد الذي عليه هو عن مطابق لا عن
بصيرة فاذا قسمنا الاعتقاد وملاحظة هذه الصفات اخرج التقسيم العلم بالمعنى المختص بعضها افراده وامتاز
عما عداه لكن ليس مجموع الامور المميزة اياه لازما بينا على ما هو وصف اذ لا نعلم المطابق وغيره من الصفات المميزة
بضابط ضروري لانه لو علم الكل على هذا الوجه اي بالضابط ضرورة لم يحصل الجهل من العقلاء لعرفانه وتميزه في
بذكر الضابط المطابق من الاعتقاد عن غيره فلا يحصل له اعتقاد غير مطابق اصلا او لا يمكن طلبه واذا لم يعلم
المطابق ولا غيره بالضابط الضروري لا يكون الجمع بين الثبوت لمرتبة جميع افراده بين الانتفاء عما عداه وانما قال
لا نعلم المطابق وغيره بضابط ضروري لان كون اللازم بين الثبوت لكل فرد من افراد الملزوم بين الانتفاء عما عداه
يعلم انه بين وانه ملاحظة ضابطه ضروري لا بطريق الاكتساب او بدون معاونته منها والثاني في الانتفاء ههنا منع فيعلم
الدليل المذكور فيه منقوض لتنزل الاول فانهما اذا انتفيا لم يكن اللازم بينا على ما وصف فلا يصلح للتعريف وان حصل منه
معرفتنا واما الثاني كما يقال العلم هو كاعتقادنا بان الواحد نصف الاثنين لانه مشتمل على الاوصاف المذكورة وليس
بينا لازم بين الثبوت والانتفاء بضابط ضروري فليس فيه شيء يصلح ان يكون تعريفا فان قيل هذا الكلام بعينه جار
في اكثر الرسوم الموردة في العلوم ويلزم منه بطلانها قلت الواجب رعاية القوانين المثبتة بالبراهين والامثلة فلا
ش وقيل لانه اي قال جمع من القائلين بان العلم لا يحد ان ذلك اي عدم تحديده لانه ضروري واستدلوا عليه
بوجهين احدهما ان العلم لو لم يكن ضروريا لكان كسبيا اذ لا واسطة بينهما والتالي باطل لان الكسبي لا يستفاد من نفسه
بل من العلم بغيره ويلزم في الدور لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم من العلم بغيره لزم الدور لتوقف العلم على العلم
بغيره المتوقف على العلم فظهر ان العلم لا يعلم من غيره لكنه معلوم فيكون لا بالغير وهو معنى الضروري واما الحجة
في هذه المقدمة لان امتناع الكسبية لا يستلزم الضرورية لجواز ان يكون لمنع الحصول في الذهن ش والجواب
بعد تسليم كونه معلوما انه لا نم لا اولا ان العلم معلوم بالكنه لان النزاع انما هو فيه ولئن سلمنا ذلك لا نم لزوم الدور لان
توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم بغيره اعني حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا على تصور حقيقة العلم
فان الناس من يعلم اشياء كثيرة ولا يتصور حقيقة العلم والذي يراد حصوله بالغير بل تصوره انما هو تصور
حقيقة العلم لا حصول جزئي من العلم فلا دور لاختلاف بين ما يتوقف تصور غير العلم وبين ما يتوقف هو عليه
وتنقيحه ان العلم اذا كان كسبيا كان تصوره موقوفا على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصوره وهو ظ
فلا دور فانما زيد في الجواب بيان ما يتوقف عليه غير العلم تنبيها على منشا توهم الدور فان تصور غير العلم يتوقف على
حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى حصول ماهية العلم في ضمنه فكان المستدل لم يفرق بين حصول شيء وتصوره
فان قلت تصور غير العلم على حصول ماهية العلم او معرفته اذ لا امتناع في توقف حصول الكل من على حصول
العام واما توقفه على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير فلا اذ هذا التوقف ليس بحسب الماهية ولا بحسب الاستقلال
بل باعتبار الحصول فيكون تصور الغير من حيث الحصول موقوفا على حصوله لان العلم الجزئي المتعلق به هو ذلك

التصور

التصور بعينه قلت يمكن ان يحمل تصور الغير على كونه متصورا معلوما ولا شك انه كون معلومية الشيء متوقفة
على حصول العلم به وتحقيقه ان العلم الجزئي المتعلق بذلك الغير اعم معنى من تصوره فرجع الى توقف حصول الخاص على
حصول العام على انه كلام على ما يتعلق بايضاح المنع ش الثاني اي الوجه الثاني من الوجهين الدالين على كون العلم
ضروريا ان كل احد يعلم بانه موجود ضرورة اي كونه موجودا معلوم له بالضرورة وهذا علم خاص وهو اي هذا العلم الخاص
بحصوله مسبوق بحصول العلم المطلق والسابق على الضروري ضروري فالعلم المطلق ضروري والجواب ان الضروري
حصول ماهية العلم لزوما في هذا الجزئي الضروري وهو غير تصور ماهيته الذي هو المتنازع فيه وذلك انه لا يلزم من حصول
امر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله فان كثيرا من الملكات والصفات النفسانية وليس يتبع تصورها حصولها ولا تقدم تصور
اي لا يلزم من حصول امر تصوره حتى يكون تصوره شرطا لحصوله واذا كان كذلك مع ظهور انه لم يلزم ان يكون
تصوره مع حصوله جاز الانفكاك مطلقا اي انفكاك كل منهما عن الاخر لان عدم استلزام التصور للحصول في غاية
الظهور او جاز الانفكاك للحصول عن التصور مطلقا اي تابعا او متقدما بل معا ايضا فيتعين الوجه لا يستلزم احدهما
الاخر اصلا او لا يستلزم احدهما على التعيين الاخر فلا يلزم من كون احدهما ضروريا كون الاخر ايضا كذلك فان قيل
يعلم كل احد بالضرورة انه عالم بوجوده والعلم احد تصورات هذا التصديق فيكون ضروريا بناء بان التصديق
يتوقف على التصور بوجه ما فاللازم ان يكون تصور العلم بوجه ما ضروريا وليس ش كلامنا فيه الجزم اذا عطفته
في هذا الموضع نفسك وهو انه قال المص ورد بانه يجوز ان يحصل ضرورة ولا يتصور او يتقدم تصوره فبناء
على هذا يمكن ان يقرا او يتقدم في قوله او يتقدم تصوره فعلا ماضيا عطفا على قوله لا يلزم حتى يكون قوله لا يلزم من
حصول امر تصوره بيانا لعدم استلزام الحصول التصور مطلقا فيدل على المغايرة وقوله او يتقدم تصوره بيانا ثانيا
لانفكاك التصور عن الحصول لتقدمه عليه فيدل على المغايرة ايضا وهذا الوجه اولى في المغايرة اذ يحتاج في الوجه الاول
لاجل اللزوم على التبعية كما هو المتعارف في اللغة والحق ههنا دليل واحد دال على عدم استلزام الحصول للتصور
والثاني على العكس ش يستدل ان لما ابطل ادلة القائلين بكونه ضروريا ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول
اراد ان يستدل على بطلان لبث كونه كسبيا فيجب تحديده باسم رسمه فقال لو كان العلم ضروريا لكان بسيطا ولزم
من كونه بسيطا ان يكون كل معنى علما واللازم اي كون كل معنى علما منتف فينتفي ملزومه الذي هو كونه بسيطا
واذا انتفت البساطة انتفى ملزومها اعني كونه ضروريا اما الملازمة اعني المقدمة الاولى الدالة على استلزام كونه ضروريا
للبساطة فلانه لا معنى للضروري على تفسير المص وان كان باطلا الا البسيط عقلا على ان مفهومه عين مفهوم البسيط
او ملزوم مساو له كما سنبينه واما المقدمة الثانية القائلة بان بساطته تستلزم كون كل معنى علما فلان حصول المعنى
بل المعنى الى محل ذاتي للعلم اذ لو رفع مفهوم المعنى عن الذهن لارتفع ماهية العلم عنه ضرورة لا معنى لاستلزام رفعه
رفعه فان هذا لا يدل على كونه ذاتيا للعلم بل يعني ان الرفع الاول هو الثاني بعينه فيكون المعنى ذاتيا له والمفروض
انه لا ذاتي له غيره لبساطته فيكون ذلك اي المعنى تمام حقيقة العلم فيلزم من تحقق المعنى تحقق العلم فيكون كل معنى
علما واما بطلان اللازم فلان حصول المعنى بل المعنى الى محل قد يكون ظنا وجهلا وتقليدا او غيرها مثل الشك والوهم
ان فسرنا المعنى بما يقوم بالقوة المدركة ومثل ساير الملكات النفسانية كالحلم والشجاعة ان فسرناه بالقائم بالنفس
ومثل الكيفيات المحسوسة والسواد والبياض ان فسرناه بما يقوم بالغير وليس شيء من هذه الامور علما واعلم ان هذا

الكلام بعد اشتماله على التغير الباطل المشهور عليه الائمة في كون العلم ذا بالتعلق ولما ذكر في بيانه واما انه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض فالصفة اى ما يقوم بغيره بمنزلة الجنس يشمل العلم وغيره وقوله توجب لمحلها تميزا اى توجب لمحلها الذى هو النفس تميزا لشئ يخرج الصفات التى توجب لمحلها التميز فقط كالقدرة والحياة التى منها فان كل واحدة منها توجب لمحلها تميزا عن غيره لا تمييز لشئ بخلاف العلم فانه يفيد التميز لا المحل العالم يمتاز عن غيره والتميز ايضا وقوله لا يحتمل النقيض متعلق التميز نقيضه بوجه من الوجوه يخرج الصفات التى توجب لمحلها تميزا لكن يحتمل المتعلق النقيض كالظن والشك والوهم فانها وان افادت لمحلها تميزا لكن متعلق التميز يحتمل نقيضه قوله وهو ايضا وقد يقال هذا الحد يتناول التصور اذ لا نقيض له لان احد النقيضين رفع للآخر ضرورة ان الشئ ورفعه هما المفهومات المتنافيان لذاتيهما ولا يعقل في التصور رفع لوروده على نسبة احد الشيئين الى الآخر واذا لم يكن له نقيض صدق انه متعلق لا يحتمل نقيضه بوجه فاذا تصورنا ماهية الانسان مثلا وحصل في ذهننا صورة مطابقة له فالتميز بينها هو تلك الصورة المطابقة اذ بها يمتاز وينكشف الماهية الانسانية عند النفس ومتعلق التميز ماهية الانسان وهذا المتعلق لا يحتمل نقيض ذلك التميز اذ لا نقيض له فيعلم هذا العلم بالانسان لا يحتمل تلك الصورة بل صفة توجبها فان قلت يلزم مما ذكرتم ان لا يكون لشئ من التصورات نقيض فيكون كلها علوما وليس كذلك فان بعضها منها غير مطابق قطعا اى ثبت بان التصور لا يوصف بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا شبحا من بعيد وحصل منه في ذهننا صورة انسان وهو في الواقع فرس فتلك الصورة الحاصلة اى صورة الانسان وادراكه له والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئى فالصورة لا خطأ فيه من شئ انما هي له وقد صرح بهذا المعنى بعض افاضل المحققين واعلم ان التصورات التي يشتمل على نسبة ثبوتية فلا نقيض له وهو ظاهر مما تقدم وان اشتمل عليها فان كانت خبرية تردد فيها بين النفي والاثبات فان اعتبرت من حيث يتعلق بها احدهما فهي من التصديق وان اعتبرت من حيث اى من غير اعتبار وقوع او رفع معها فلا نقيض لها اصلا وان كانت تقييدية كقولنا الحيوان الذى هو ناطق او ليس بناطق لم يكن هناك تناقض لعدم اعتبار الوقوع والرفع وما كان فيها انشائية اى نسبة خبرية اما بالايجاب او السلب يتصور له بذلك الاعتبار نقيض فهو في حكم التصديق قوله والتصديق اليقيني اى يتناول الحد التصديق اليقيني اذ له نقيض ولكن لا يحتمل متعلقه ذلك النقيض وسيأتي زيادة توضيح لهذا المعنى ثم من كان يرى بزيادة من كلما عقده اعتقاد الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان ادراك الحواس نوع من العلم يتنقض في حد العلم بما ذكر فيدخل فيه ادراك الحواس كالسمع اى ادراك المسموعات بالقوة السامعة والبصر اى ادراك المبصرات بالقوة الباصرة اذ لكل واحد من الحواس يرتسم عند النفس صورة يها امتاز وينكشف المحسوس للنفس ليس لا نقيض في الصفة الموجبة لتلك الصورة بندرج في الحد ومن لا يرى رأى الاشعرى زاد في الحد قيد لتخرج ادراكات الحواس فقال صفة توجب تمييزا في الامور المعنوية لتخرج ادراك الحواس لان تميزها اى التميز الحاصل بالحواس انما هو في الامور العينية لا غير ومنهم من قال في الامور المعنوية الكلية ليخرج ادراك الموهومات وقد اعترض اى اعترض على الحد منعكس اى يخرج عنه العلم بالامور العادية اعنى الامور التى توجب العلم بها هو العادة مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه اى هذا العلم اوجبه العادة ويحتمل النقيض بل يستلزم جواز النقيض لجواز انقلاب الجبل ذهبا مثلا لان الاجسام مركبة من الجواهر الفردة وهي متماثلة ومتساوية في قبول الصفات كالحجرية والذهبية فيجوز بالنظر الى ذاتها الصفة وحصول اخرى مع ثبوت الفاعل على جميع الممكنات الذى للتصرف فيها كيف يشاء وهي اي

التي هي مع الاستواء بثبوت الفاعل المختار يوجبان جواز انقلاب الجبل ذهبا فان قابلية المحل مع ثبوت ما يصح منه الفعل يستلزم جواز الفعل قطعا فالعلوم العادية يستلزم جواز النقيض فيخرج عن الحد واجاب بالمنع اى بمنع احتمال العلم العادى النقيض واستلزامه جوازه واسنده المنع بان الشئ كالجبل مثلا يمتنع ان يكون في الزمن الواحد حجرا وذهبا في نفس الامر بالضرورة لامتناع اجتماع الشئ مع ما هو اخص من نقيضه فاذا علم بالعادة كونه حجرا في وقت امتنع ان يكون في ذلك الوقت ذهبا اذ لو امكن كونه ذهبا في ذلك الوقت امكن اجتماع الحجرية والذهبية فاذا علم بالعادة كونه حجرا ابدا استحال ان يكون ذهبا في شئ من الاوقات والا يلزم امكان الاجتماع وهو امتناع اجتماع النقيضين في نفس الامر في جميع العلوم سواء كانت عادية او غير عادية فان الحكم المطابق للواقع لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه في زمن المطابقة لاستحالة اجتماع المتنافيين في الواقع نعم انه اى العلم العادى بل متعلقه يحتمل النقيض بمعنى انه لو قدر بدله اى بدل العلم العادى بدل التميز الذى اوجبه العلم العادى نقيضه لم يلزم منه محال لكونه ممكنا بالذات وذلك لا يوجب الاحتمال في نفس الامر لامتناعه فيه بواسطة الغير فان الامكان الذاتى يستلزم رفع الامتناع الذاتى لا رفع الامتناع بالغير واحتمال الوقوع في نفس الامر هو رفع الامتناع مطلقا فلا يستلزم الاول اعنى الامكان الذاتى الثانى اى الاحتمال كما في حصول الجسم في حيزه وانتفاعه بحركته او سكونه اذا علم الحصول او الانتفاء من الحس لو قدر نقيضه في ذلك الوقت بدله لم يلزم منه محال في نفس الامكان بالذات مع ان نقيضه في ذلك الوقت غير محتمل الوقوع في نفس الامر لكونه ممتنعا بالغير والتحقيق ان احتمال متعلق العلم النقيض الحكم الثابت فيه بدله لا يستلزم ان لا يجزم بانه الواقع احدهما اى احد النقيضين بعينه جزما مطابقا للواقع لامر يوجب ذلك الجزم من حس او غيره فباعتبار حصول الجزم لا يكون احتمال النقيض بالنسبة الى العالم في الحال وباعتبار مطابقته للواقع لا احتمال للنقيض في نفس الامر لامتناعه بالغير وبواسطة كونه لامر موجب لا يحتمل النقيض بالقياس الى العالم في المآل فلا يحتمل النقيض اصلا اذا قلت بريدا انك اذا قلت زيد قائم او زيد ليس بقائم فقد ذكرت حكما هو هذا اللفظ وانما سمى حكما لدلالته عليه وقد ذكرت بهذا اللفظ حكما فهذا الثانى تسميته بالذكر الحكمى ظاهر لكونه ذكرا او منسوبا الى الحكم من حيث الدلالة وعلى الاول اما الى الحكم الذى هو مدلوله ايضا واما الى الحكم الذى هو اللفظ نسبة الكلى الى العام وهو اعنى الذكر الحكمى ينبئ عن امر في نفسك من اثبات او نفى اى مورد اثبات او نفى اعنى ما يصح ان يكون موردا لهما سواء تعلق به احدهما على التعيين اولا وانما فسرنا كلامه بهذا ليكون ما عنه الذكر الحكمى شاملا للشك والوهم كما صرح به بعد اذ لو اجريناه على ظاهره لزم ان يكون ما عنه الذكر الحكمى هو الاثبات او النفى لا ما ذكرناه لانا نقول الانباء عنهما يستلزم الانباء عن مورديهما الذى هو النسبة المتصورة بين بين الصالحة في نفسها لورودهما وانما سميت ما عنه الذكر الحكمى اذ ما من شأنها باعتبار نفسها احد طرفيها ان يصدر عنها بل بواسطتها الذكر الحكمى الدال عليه وقد يصدر عنها لا من حيث انها متعينة احد الطرفين الذكر الحكمى لجواز تخلف مدلول اللفظ عنه وربما سمى ما عنه الذكر الحكمى الذكر النفسى لقيامه بالنفس وهو اى ما عنه الذكر الحكمى بل ما يتعلق به ويرد عليه نقيض اذ المتعلق به الاثبات والنفى وكل واحد منهما نقيض للآخر فالنسبة من حيث يتعلق به الاثبات تنافيها من حيث يتعلق به النفى ولذلك اى وللذكر النفسى الذى هو ما عنه الذكر الحكمى متعلق هو طرفاه كزيد وقائم في المثال المذكور واذا عرفت هذا ظهر لك بطلان ما قيل من انه اذا لم يكن في الكلام حكم لم يكن فيه ما عنه الذكر الحكمى لو وجد فيه بالتفسير المذكور ولا شك ان النسبة الايجابية المحتمل النفى

والاثبات اما معينا او غير معين فان ان كان يلاحظ معها كل واحد منهما على سبيل التجويز واذا تمهد هذا فنقول ما عنه
الذكر الحكمي سواء صدر عنه الذكر الحكمي الدال على تعيين احد طرفيه او لا فاما ان يحتمل متعلقه الذي هو طرفاه النقيض
اي نقيض ما عنه الذكر الحكمي يعني اذا اعتبر ما عنه الذكر الحكمي من حيث يتعلق به النفي او الاثبات فلا يخ اما ان يحتمل
طرفاه نقيضه من هذه الحيثية بان نقيض ما لوحظ معه منهما بوجه من الوجوه او لا فالثاني هو العلم والاول اما
ان يكون بحيث لو قدر الذاكر النقيض اما من تلقاء نفسه او بتشكيك المشكك لكان محتملا عنده او لا فالثاني الاعتقاد
المنقسم الى الصحيح والفاسد والاول ينقسم الى الثلثة المذكورة وانما جعل المورد يعني ان المشهور في هذا المقام ان يجعل
المقسم الاعتقاد المرادف للتصديق او الحكم والمص قال لو جعل مورد التقسيم ما عنه الذكر الحكمي ليتناول المورد الشك
والوهم اذ لا اعتقاد ولا حكم فيهما اما الشك فليس فيه ادراك اصلا لانه ادراك طرفي النفي والاثبات ولا بد في الحكم والاعتقاد
من رجحان احدهما على الاخر والا لزم الترجيح من غير مرجح او الحكم والاعتقاد بالنقيضين معا وما قيل من ان الشاك
قد يحكم باحد الطرفين فان المشكك في قيام زيد قد يقول زيد قائم بل الجازم بعدم قيامه يقول ذلك فمدفوع بان ذلك
المشكك اذا قال ذلك لم يكن حاكما في نفس الامر بمعنى ايقاع النسبة في نفس الامر او انتزاعها بل كان مورد اللفظ بدون ملا
انه حاكم ولم يكن دلالة الالفاظ قطعية بل يتخلف المدلول عنها ولا يخفى ان هذا التقسيم انما هو للمعنى القائم بالنفس
سواء عبر عنه بالفاظ او لا فلا نظر الى الالفاظ بان هناك حكما لدلالة عليه في اراده المعنى الحقيقة فلا حكم ولا اعتقاد
قطعا واما الوهم فقد حكم فيه بالطرف الاخر ولا حكم ولا اعتقاد في هذا الطرف المرجوح والا يلزم ترجيح المرجوح اذ الاعتقاد
والحكم بالنقيضين والاشتباه الذي يقع من جهة الالفاظ قد عرفت فساده وان رفع قوله هو لو قدرت المشهور ان
الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الاخر ويتبادر منه الى الفهم ان تجويز النقيض الاخر بالفعل كالحكم فيكون
الظن مركبا فاشار بقوله لو قدرت الى ان الظن اعتقاد بسيط فان حضور النقيض الاخر لا يجب ان يكون بالفعل
ولعل المراد من المشهور هو هذا لكن التصريح به اوط فان قلت الاعتقاد اي الاعتقاد لا يحتمل النقيض عند
الذاكر كما صرح به انفا ولا يحتمل النقيض في الواقع اذ الواقع احدهما اي النقيضين اللذين تعلق الاعتقاد باحدهما
فان كان الواقع ما يتعلق به الاعتقاد لم يكن هناك احتمال النقيض الاخر في نفس الامر كما ذكر في العلوم العادية وكذلك
ان الواقع النقيض الاخر لم يكن في نفس الامر احتمال الى ما ليس اليه لانه واقع في الواقع والجواز العقلي الثابت في الواقع
غير معتبر كما في الاعتقاد ... فا معنى احتمال الاعتقاد للنقيض اي بان ذلك اي معنى احتمال للنقيض هو احتمال متعلقه
للنقيض في نفس الامر بالنسبة الى الحاكم ان يحكم فيه بالنقيض لا في الحال لوجود الجزم المانع فيه بل في المآل لجواز زوال الجزم عنه
فيه وذلك بان يكون الواقع في نفس الامر نقيضه فيطلع عليه في المآل او يكون الواقع فيه هو ولا يكون ثم موجب فيزول
بل يحصل اعتقاد نقيضه بخلاف العلم فانه لا يحتمل النقيض عند الذاكر اصلا لا في الحال للجزم ولا في المآل للمطابقة والموجب
بان يقال العلم ما عنه الذكر الحكمي الذي لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه فان قلت فعلى هذا يصدق ان العلم صفة توجب
لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيضه واللازم من التقسيم ان العلم نفس التمييز فان ما عنه الذكر الحكمي ان كان هو النفي
والاثبات فذلك هو التمييز الذي له نقيض وكذلك ان كان هو النسبة التي هي موردهما فانها باعتبار احد الواردين
نقيض لها باعتبار الوارد الاخر فلم يصدق ان العلم بالتعريف الذي هو موجب لما له نقيض وبهذا التعريف ما له نقيض
وايضا التعريف السابق للتصور دون الثاني قلت المراد بهما من التعريف ما سبق لكنه اعتبر التمييز لانه منشاء

الانقسام الى هذه الاقسام فاكتفى به وعلى هذا يعتبر الصفة في سائر الاقسام والخارج من القسمة هو العلم اليقيني الذي
هو احد اقسام التصديق لا العلم المفسر بما تقدم اذا تصورنا بين اذا تصورنا نسبة امر كالقيام الى امر اخر كزيد
مثلا اثباتا او نفيا اي من حيث ثبوته له او من حيث انتفائه عنه لا مع الاثبات او النفي اللذين هما الحكم بالثبوت
او الانتفاء يدل عليه قوله ويكون فيه اعني المتصور الذي هو النسبة الثبوتية او السلبية بين اثباتها ونفيها
فقد علمنا في ذلك الامرين والنسبة ضربا من العلم اما العلم بالنسبة فلانا لا نشك فيه لا نعلمه بالضرورة واما العلم
بالامرين فلان العلم بالنسبة بين امرين يتصور بدون العلم بهما ثم اذا زال الشك وحكمنا به اي باحد طرفي المتصور من
الثبوت والانتفاء فقد علمنا النسبة ضربا اخر اي نوعا اخر من العلم غير النوع السابق المتعلق بها وبالامرين ... الى
الشك وانما قال فقد علمنا النسبة فقط وهذا الضرب الاخر الذي هو ادراك النسبة من حيث انها واقعة او
ليست بواقعة متميز عن الضرب الاول المتعلق بالامرين والنسبة لا من الحيثية المذكورة لحقيقة تعرف من ذلك
بالوجدان فان من راجع نفسه وجد التفرقة بين الحالة الثانية مع الشك والتي بعد زواله في الحقيقة وكذا هو الضرب
متميز عن الاول بلازمه المشهور وهو احتمال الصدق والكذب فان هذا الضرب يحتملهما دون الاول وتنافي اللوازم
دال على اختلاف الملزومات فقد تقرر ان ضربان ضرب يتعلق بالمفرد وهو ما ليس نسبة خبرية سواء اشتمل على نسبة
تقييدية او انشائية او لم يشتمل عليها وقد يتعلق بالنسبة الخبرية لكن لا من حيث انها واقعة او ليست بواقعة ويسمى
هذا الضرب من العلم بعضهم يعني اهل الميزان تصورا وبعضهم اي الاصوليين معرفة تاسيا بقول النحويين ان المعرفة
يتعدى الى مفعول واحد وضرب اخر لا يتعلق الا بالنسبة اي بالحكمية اثباتا او نفيا ويسمى اهل الميزان تصديقا واهل
الاصول علما اقتداء بقول النحاة العلم يتعدى الى مفعولين ويحمل بين ان العلم اطلق على المعنى العام الى المطلق
التصديق والتصور ولهذا جعل مقسما لهما واطلق على هذا الضرب مخصوصا فخص هذا الضرب من بين ضربي العلم بلفظ
العلم بان اطلق عليه دون الضرب الاخر اما بالاشتراك بان وضع بازائه كما وضع للمعنى الاول او بغلبة استعماله بالمعنى الاول
في هذا الضرب لكونه المقصود في الاكثر والضرب الاول انما يقصد لاجله غالبا فان قلت التصور قسم من العلم واخص
منه مطلقا بالتعريف السابق بناء على ان التصور لا يوصف بالمطابقة اصلا واما التصديق فليس كذلك فكيف جعل
قسيما منه قلت اذا كان بين امرين عموم وخصوص من وجه فقد يخص كل منهما الى الاخر والمفهوم ان العلم ههنا ليس بالمعنى
المذكور سابقا بل المعنى المذكور هو الذي يدل عليه كلام الشارح والمص حيث اورد لفظ العلم لا الضمير واعتبر الفضا بين
التصور والتصديق يعني ظننته وقوله ضربان اشارة الى دفع ما يقال ان تصور النسبة على متعلق بالنسبة فيدخل في
حد التصديق فلا يكون جامعا ويدخل في حد التصديق فلا يكون مانعا فقال في قوله ضربان اشارة الى ان قسمي
العلم نوعان متباينان متقابلان فيه اشعار بانه يعتبر في تعريف احدهما ما يقابل ما اعتبر في تعريف الاخر فالمراد ان احد
النوعين يتعلق بالنسبة فقط اي لا يتعلق بالمفرد بخلاف النوع الاخر فانه يتعلق بالنسبة فتصور النسبة يندرج في
هذا القسم ولا خفاء في عبارة المتن وان شرح بلفظ بل الاولى اعتبار الحصر وبتقدير دلالته عليه لا يدل على انه في القسم
الثاني نوع ما ذكره مطابق للوجود فالاولى ان المراد من تقدير الحصول اي ضرب يتعلق بحصول النسبة بانها
حاصلة واقعة سواء كان بالنفي والاثبات والمراد من المفرد ما عدا النسبة من الحيثية المذكورة فيدخل فيه المفردات
والنسب التقييدية والانشائية والنسب الخبرية لا من الحيثية المذكورة وعلى هذا طريق القسمة ان يقال العلم اما

ان يكون ادراكا لحصول النسبة اي انها واقعة اي ايجابية كانت او سلبية فهو التصديق او لا فهو التصور ودعوى وجود
الاقسام الاولية وجدانية فان العاقل اذا راجع نفسه ظهر له ان بعض التصورات والتصديقات حصل له بلا طلب
وان بعضها لا يحصل له الا بطلب والمنكر لوجود قسم من هذه الاقسام الاربعة انما يباهت اي معاند يجحد الحق مع كونه
اي عرف معنى هذه الاقسام فيعرض عنه اذ لا نفع للكلام مع اهل المكابرة ... الباهتة ... اي ... وخصوصا
بعد ابكالا الوجدانيات واما جعل بعض الفضلاء الذين انكره فينبغي معناه ليرجع الى الوجدان فيعترف به فالتصور الضروري
ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه يعني ما لا يتقدمه تقدما طبيعيا اي لا يتوقف تحققه عليه وهو التصور الذي يكون متعلقه
مفردا اي بسيط الاجزاء له كالوجود والشيء فلا يطلب ذلك المفردات لم يحصل ذكر ولا اجزاء له بسيطة فلا احد له والمطلوب
من التصور بخلاف الضروري منه اي ما يتقدمه تصور تقدما طبيعيا اي يتوقف عليه تحققه وهو ما كان متعلقه مركبا
فيطلب مفرداته اي اجزاؤه ليعرف مميزة عما عداه وذلك نفع وطلب مفرداته ليعرف مميزة حده فقد تبين ان
كل مركب كسبي بالحد ولا شيء من البسيط كذلك اي يكتسب من الحد فكل تصور ضروري بسيط لامتناع ان يكون المركب ضروريا
وكل بسيط ضروري اذ لا اجزاء له حتى يطلب بالحد وبهذا وعدناك في بيان ان البسيط هو معنى الضروري بمعنى انهما متلازمان
متساويان والتصديق البديهي اي الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه سواء كان ضروريا او نظريا وهو ان
التصديق الموقوف عليه دليل التصديق وطلب النظري فانه يتوقف على تصديق لا يكون له دليل ولا طلب بالنظر
ولا بأس ان يتقدم التصديق الضروري تصور يتوقف التصديق عليه سواء كان ذلك التصور ضروريا او نظريا
فان ذلك لا يقدح في كون التصديق ضروريا والمطلوب من التصديق بخلافه اي ما يتقدمه تصديق عليه وهو دليله
فيطلب التصديق الموقوف بالدليل واعلم انه اورد لتغيير المصنف التصور المطلوب والضروري فان متعلق التصور
اذا كان مركبا وتوقف تصوره على تصور مفرداته لا يلزم منه ان يطلب ذلك التصور الموقوف على تصور المفردات بالنظر
بل قد يكون المفردات حاصلة في الذهن مرتبة كما ينبغي من غير سبق طلب ونظر فهو التصور ضروري وقد خرج
عن تعريفه فلا يكون جامعا ودخل في تعريف المطلوب فلا يكون مانعا وكذا لا يلزم من بساطته امران يكون ضروريا
لجواز توقف تصوره على تصور بعض لوازمه بحيث يحتاج ان يطلب بالنظر فيها فلا يصح ان البسيط هو معنى
الضروري ولي على ان فيه فسادين احدهما استلزام كون كل مركب مطلوبا والثاني كون كل بسيط
ضروريا ولو اكتفى بقوله ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لم يتوجه على الثاني لجواز توقف تصور البسيط
على تصور لوازمه فلا ... انتفاء التركيب في متعلقه يشعر بان البسيط لا يتوقف تصوره على تصور سابق
عليه فيكون ضروريا وقوله اي في توجيهه فلا يطلب بحد اذ لا حد له فانه تميز اجزاء المفرد انما يدل
على انتفاء الحد الحقيقي لانه تمييز الاجزاء لا الحد مطلقا ويمكن ان يناقش في تفسير التصديق ايضا بان
لا يلزم من توقفه على تصديق آخر كونه مطلوبا بالدليل لجواز كون الموقوف عليه حاصلا من غير سبق طلب
ونظر كما في الحدس فلا يكون تعريف المطلوب من التصديق مانعا ولا تعريف الضروري منه جامعا قال
لا يقال انه حاصل اشارة الى جواب الشبهة يعني ان اريد بالحاصل ما هو حاصل من كل وجه وبغير الحاصل
ما ليس حاصلا بوجه من الوجوه فحصر التصور في هذين القسمين ممنوع بل هنا قسم ثالث وهو ان يكون
حاصلا من وجه دون وجه وان اريد بالحاصل ما هو حاصل ولو بوجه وبغير الحاصل ما يقابله نختار

التم

القسم الاول ولا يلزم تحصيل الحاصل انما يلزم ان لو كان حاصلا من كل وجه وان اريد بالحاصل ما هو كل وجه
وبغير الحاصل ما يقابله نختار القسم الثاني ولا يلزم منه توجه النفس الى ما لا شعور لها به اصلا وانما يلزم ان لو لم
يكن مشعورا به بوجه من الوجوه وهو ممنوع اذ لا يلزم من عدم الشعور به بوجه ما عدم الشعور مطلقا ولحصل
منع الحصر ولزوم الخلف على احد شقيه وانما تعرض الشارح رحمه الله للشق الاول لان الحاصل وغيره ظاهران
فيما حصل بكل وجه وما لم يحصل اصلا واولى لانه يعود الكلام رد لهذا الجواب بان المطلوب ان كان الوجه
المعلوم كان تحصيلا للحاصل وان كان الوجه المجهول كان طلبا لما لا شعور به فامتنع الطلب على هذا التقدير
ايضا وفيه بحث لان الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا ليمتنع توجه النفس اليه فان الوجه المعلوم من جملة وجوهه
لان المجهول الماهية والمعلوم بعض عوارضها فلا يعود الكلام كيف والشبهة اذا صرح فيها بهذا القسم صار قطعية
الحصر لا يمكن القدح فيه اصلا فتعين حال منع لزوم الخلف على احد الاقسام ولا معنى له في القسمين الاولين
لظهور لزومه في كل منهما فتعين منع لزوم الخلف في هذا القسم فاما ان يقال الوجه المعلوم ليس معلوما من
كل وجه لان الوجه المجهول من جملة وجوهه فلا يلزم تحصيل الحاصل او يقال الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا لان
الوجه المعلوم من وجوهه ومآلهما الى واحد فظهر ان جواب الشبهة بالحقيقة هو هذا وما ذكره من الجواب راجع اليه
كما ستنبه عليه بل الجواب انه اي الجواب عن الشبهة بان يقال انه اي الطالب يشعر على صيغة المعلوم او ان
يشعر على صيغة المجهول به اي بمفردات المطلوب التي ذكر سابقا انها تطلب ليتعرف مجموعها متميزة عما عداها وبغيرها اي بمعرفة
فان المفردات متفرقة لا اختلاط الغير بها فلا يكون مجموعها متمايزة وكذلك الغير متفرق الافراد لا اختلاط المفردات
بها ويطلب بالنظر تخصيص بعضها اي بعض المعاني المشعور بها المشتملة على المفردات وغيرها وذلك البعض
هو المفردات بالتعيين والامتياز يعني ان المقصود بالنظر تعيين المفردات وتميزها عما عداها ليتعرف مجموعها فالمفردات
معلومة معرفة مختلطة بغيرها وانما يطلب معرفتها مجموعة متمايزة عن غيرها لا انها لا تعلم الماهية بالكنه الا كذلك وتلخيص
يتلخص ان الشعور بأي جزء كان شعور بالماهية بوجه ما وخصوصا اذا كان الجزء سابقا ومعرفتها بالكنه انما هي بمعرفة
جميع الاجزاء مجتمعة فالماهية على هذا التقدير معلومة بوجه ما ومجهولة بوجه آخر وقد توجه الطلب الى الوجه المجهول بتوسط الوجه المعلوم
فقد رجع الجواب الى ما رده اولا وانما خص الكلام بالاجزاء وما يتركب منها من الحد اصطلاحا لكلام المص والا فحال اللوازم
والرسم المركب منها على هذا القياس ثم شبه حال البصيرة بالبصر الى امرين تمثيلا ومطلوبا تمثيلا بالنظر بحال البصر بالقياس
الى المبصرات فقال كمن يرى شبحا ما كثيرا فيعلم زيدا ولا يعرفه بعينه وهذا شبه الطالب حال كونه شاعرا بالمفردات
وغيرها متفرقة فيطلب ان يعرفه فيضع يده على احدهم ويقول انه زيد هو هذا اهتدى الى انه يشبه حال الطالب في طلبه
الماهية بجميع المفردات او معرفة اي يعرف المسئول عنه الاول اي يجعل عارفا بزيد او يعرف المسئول عنه وبين
له ان العلامة عليها الزيد اي على المسئول عنه تلك العلامة لزيد دون من عداه وهذا شبه حال الطالب في طلبه
الماهية بجميع العوارض اللازمة لها حتى فقد نبه على ان حال الحد الرسمي كحال الحد الحقيقي ولم يقتصر في ايضاح المقام بالتشبيه

المذكور بل اورد المحقق بانه ليس كل متصور متصورا تفصيلا اى تصورا ايضا متصورا اجزاؤه عند النفس تلتفت اليه
بالقصد بل من المتصور ما هو كالمخزون المعرض عنه بل اكثر المتصورات من هذا القبيل فلتلتفت اليها الى الحرف
ما تقصد فتحضر عند النفس مع تصورها فاذا احضر جملة من الحدود ورتب على ما ينبغى حصل فى الذهن
مجموع الكل وهذا هو الحد الحقيقى وان اريد ان تصور المحدود هو تصورات اجزائه المجتمعة لا امرا اخر مترتب على
المجموع ففى تعريف الاجزاء المادية ان كل واحد منها لم يدخل فى تعريف اما انها معرفة مرتبة اياها واورد هذا المعنى بتشبيه التركيب
الذهنى بالتركيب الخارجى حيث قال كمن يبنى بناء فان اجزاء البناء علة له واذا اجتمعت معا فهى البناء بعينه لا انه امر اخر
مترتب عليه المجموع فالاجزاء علة المهية بمعنى ان كل جزء لم يدخل فى العلية لان الجزء من حيث هو مجموع عله لا انه عينها
واقول لا شك ان الهيئة الاجتماعية جزء صورى للبناء فاذا اجتمعت الاجزاء المادية وحصل الجزء الصورى فقد
حصلت الاجزاء كلها المجموع وهذه بعينه هو البناء فظهر ان الاجزاء علة المهية بمعنى ان كل جزء من المادية والصورية
لم يدخل فى العلية واما تصورات الاجزاء فانها اذا اجتمعت فى الذهن وعرض لها هيئة اجتماعية فيه فهى من
اجزاء المحدود او لا فان قلنا انها جزء فى الكل البناء الا ان الهيئة ليست تصورا انما هى حالة عارضة للتصورات
فلا يكون الموف هو التصورات فقط وان قلنا انها خارجة عنه حصره هناك بطريق المعرف مجموع اجزائه هو
التصورات لكنها متفرقة ليست بعينه بل مجموع فهى متفرقة معرفة اياه فى الاجزاء معرف المهية وكل واحد له دخل فى
ذلك والمعنى فى التركيب ثم لما اشتغل الذهن منه اى من المجموع الحاصل بالترتيب الى غيره من كان مغفولا عنه اى توجه
الى تحصيله اى اذا رتب جملة من معقولات لتحصيل انها انتقل منه الى شىء اخر اولا وحصل الاشتغال لو كان متوجها
اليه بخصوصه لتحصيله بوجه اخر غير الوجه الذى به توجه اليه وهذا هو الرسم فظهر منه اعتبار التركيب فى الحد الحقيقى والرسمى
وقوله كما ينتقل تشبيه يحقق جوانا لا انتقال من شىء الى غيره فان الذهن ينتقل من الحرارة الى الحار من
حيث هو حار ومن الصوت الى المصوت من حيث هو كذلك فبل الاول انتقال من المقبول
الى القابل والثانى من المفعول الى الفاعل   والجواب انه يتصور النسبة نفيا واثباتا اى يتصور
النسبة من حيث يتعلق بها النفى والاثبات ويصح ان يكون مورد الكل واحد من غير ان يتعين
احدهما بعينه والمطابق يقتضى تعيين احدهما اما النفى والاثبات ولا يلزم من هذا التفصيل الحاصل
وبيان ذلك ان العلم بالنسبة من حيث تصورهما على الوجه الذى يصح ان يكون مورد الكل منهما غير
العلم بحصولها من حيث الاثبات او النفى وغير مستلزم له والاول من تصورها على الوجه المذكور
فيهما او حكم ثبتها فهى الى العلم بحصولها من حيث النفى ومن حيث الاثبات فلم اجتماع الحكم
بالنفى والاثبات وبما نقيضا فيلزم الحكم بالنقيضين والاعتقاد بهما   لكل مركبة اى اجتمع
المعنى المقدم يحصر فى جزء وصورة لما ذكرنا فنقول الكل مركب فاقول اى جزء مادى لمركبه بانه عنه بكونه المركب بالقوة وهو اى الجزء المادى كالخشب للسرير ولى اى جزء صورة اى جزء صورى يكونه المركب

بالفعل وهو الهيئة السريرية له فى ذلك المركب مفرد انه التى يحصل بها من البناء ما واجتمعا وصورة
هيئة الماهية الحاصلة من اجتماع المفردات ان ذلك اى الحاصل من اجتماع المفردات ههنا يكون امرا موجودا زائدا
على مجموع المفردات كالمزاج الحاصل لاجزاء المركب فانها لما تماست وتفاعلت حصل هناك مزاج معتبر فى المجموع
اذ هو الذى به يظهر اثاره التى بها عدة موجودا ولا يحصل من المفردات بغير امتزاج وتفاعل وقد لا يكون
الامر الحاصل من الاجتماع موجودا زائدا على مجموع المفردات كهيئة العشرة الحاصلة لاحادها التى مفرداتها
فان العشرة وان كان غير كل واحد من تلك الاحاد فليست العشرة الا مجموع الاحاد ولم يحصل لتلك
الاحاد بعد الاجتماع كيفية موجودة زائدة على مجموع الاحاد كما فى المجموع فلم يحصل لهذا المركب
جزء صورى موجود زائد على مجموع مفرداته اللهم الا بحسب التعقل ان كان اى بحسب حصوله بالتعقل
اشارة الى الخلاف فى الوجود الذهنى فهذا المركب على قسمين احدهما ماله مفردات مجموعه وهيئة
عارضة لها او ما يقوم مقامها هو الجزء الصورى للمركب وثانيهما ما يكون له مفردات مجموعه فقط هو عبارة عنها
ولا يكون هناك امر موجود زائد على المفردات المجموعة الا بحسب التعقل   الحد عند الاصوليين لما قسم العلم
الى التصور والتصديق وقسم كل منهما الى الضرورى والنظرى اشار اولا الى الطريق الموصل الى التصور
المطلوب وما يتعلق به وثانيا الى الطريق الموصل الى التصديق المطلوب وما يتعلق به فالطريق الاول الحد وهو
عند الاصوليين بمعنى المعرف اعنى ما يميز الشىء عن غيره وينقسم الى ثلثة اقسام حقيقى ورسمى ولفظى
وذلك لان المعرف اما ان يكون لحصول الذهن صورة لم تكن فيه او لا فان الثانى لا بد ان يفيد تعيين الصورة
المقصودة من سائر الصور الحاصلة معها فيه وامتيازها عنه والا لم يكن من التعريف فى شىء وهذا القسم يسمى حدا
لفظيا والاول اما ان يفيد الصورة بمحض الذاتيات فهو الحد الحقيقى التام ان كان بجميعها والا فهو الحد الحقيقى الناقص
واما ان يفيد الصورة لا بمحض الذاتيات فهو الحد الرسمى   فالحقيقى اى الحد الحقيقى التام لانه سيذكر نقصانه ما انبا
عن ذاتياته اى جميع ذاتياته دون بعضها فقط والا فهو حد حقيقى ناقص ودون عرضياته والا فهو رسم وقوله
الكلية صفة للذاتيات واحترز بها عن المشخصات التى هى ذاتيات الاشخاص من حيث هى اشخاص اذ لا تركب الحد
منها فان الاشخاص لا تحد بل طريق ادراكها الاحساس بالحواس الظاهرة او الباطنة انما الحد للكليات
والاشخاص انما ترسم فى الاذهان هو المشهور   المركبة اى التى يركب بعضها مع بعض يعنى انها يرد بتركيب
تركيبها فى انفسها اذ ذاك ليس بلازم لجواز كون كل واحد من الجنس والفصل بسيطا بل المراد تركيب بعضها مع بعض
لانها اى الذاتيات فرادى لا تفيد الحقيقة ولا تطابق كنهها لفقد الصورة وهذا الكلام يدل على ان الهيئة الاجتماعية
العارضة للصور العقلية جزء من الماهية المحدودة كما ان تلك الصورة بازاء مفردات المحدود كذلك هيئتها بازاء
بازاء صورتها ويلزم من ذلك ان يكون معرف الماهية هو تصورات اجزائها المادية مع امر اخر ليس تصورا فما قيل من ان
معرف الشىء ما يكون تصوره سببا لتصوره لا يصدق على جميع الاجزاء بل على المادية كما صرح به بعضهم والتحقيق ان المعرف

المركب لابد له من مفردات يتألف منها فبعد التئامها ان لم يحصل امر آخر زايد على مجموع المفردات معتبر في المركب بان يكون المركب
عبارة عن مجموع تلك المفردات المجتمعة والاجتماع معتبر في المركب بطريق الوصفية لا الجزئية فتصور تلك المفردات لا تطابق الماهية
بالكنه الا اذا اجتمعت وتكون الاجتماع وصفا لازما لها فلا وان حصل هناك امر آخر معتبر فيها على سبيل
الوصفية ايضا فاذا تصور جميع الاجزاء المادية والصورية لا يحصل كنه الماهية الا اذا اجتمعت وتكون
الاجتماع وصفا لازما لا ذاتيا ففي هذا المركب لابد من تصور الاجزاء المادية والصورية وملاحظة اجتماعها
هذه التصورات معا في تحصيل حده الحقيقي فعلى جميع التقادير لابد من اجتماع الالتفاتات في الحد الحقيقي
فكان الاجتماع صورة المركب ثم لما ذكر ان الاجزاء فرادى لا تفيد الحقيقي لفقد الصورة نبه بغير الصورة لفقدها معه
كالصورة بالنسبة الى المركب والرسمي الحد الرسمي ما انبأ عن الشيء بلازمه المختص الظاهر ولم يصرح
بقيد الاختصاص لانه يعلم من قوله وشرط الجميع الاطراد والانعكاس ولا بقيد الظهور لتصريحه به فيما بعد
كما يقال الخمر مايع يقذف بالزبد فان ذلك اي القذف بالزبد او كل واحد من المايع والقذف بالزبد
لازم له اي للمحدود والذي هو الخمر عارض له بعد تمام حقيقته واما المناقشة في هذا المثال بانه ليس بلازم
لان القذف انما هو في بعض الاحيان او بانه يصدق على غير المحدود من المايعات التي تقذف بالزبد غير الخمر
فليست من دأب المحصلين واللفظي الحد اللفظي ما انبأ عنه اي عن الشيء بلفظ اظهر مرادف مثل العقار الخمر
والمسمى حدا لفظيا لانه فائدته كون اللفظ بازاء معنى معين وذلك لان المعنى قد يكون حاصلا في الذهن
ومعلوما كونه مسمى للفظ ما معين ومجهولا كونه مسمى للفظ آه فالمعنى

125

126

حمد و ثنا صاحبی را رسد که حقیقة مالکیت و ملکیت را مدار است و این دو معنی غیر او را
بعلاقهٔ عبودیت مستعار استعارهٔ عاریة از تشبیه معرفة و دور از کنایة و تمویه
خالق بی مثالی که تمثیل را در سر حد ملک معرفة او جواز نیست خداوندی باستقلالی که
اطلاق علم او را بر غیر طریق مجاز نیست و صلوات نامیات بر نبی مرسلی که کلمات
جامعهٔ او از عیب اشتراک بریست و احادیث فصیحهٔ صحیحه اش خزاین معرفة و قراین
معجزیست و بر آل و اصحاب او که در ترشیح دین مبین و تجرید از موانع سلوک
راه یقین بجائی رسیدند که بیان ارباب بلاغت را مجال بلاغ نیست و در توضیح راه
دلالت بطراز مستقیم مستبین چندان کوشیدند که زبان امت را از شکر ایشان
فراغ نیست اما بعد این رساله ایست در تحقیق حقیقة و مجاز بری از املال اطناب
و اخلال ایجاز بتفصیل اقسام استعاره و انی در تکمیل ابداع اسولة و اختراع اجوبهٔ
کافی مشتمل بر حل مشکلات از شوب تکلف که معانی مخزون بر دقایق و نکات باشد
کشف معانی منصف را مطالعهٔ او بکمال دانش متصف سازد و متعسف را ما
او بجمال بینش متعرف گرداند نمونه ایست از خوان علم بی دریغ حضرت خاقان
جهان نشانه ایست از جهان دانش گستری شریعت خاقان بن خاقان موسس
قواعد خیر الادیان مثبت الدین و الملک تواما مظهر انوار شرع و ایمان مظهر
اطوار امن و امان ماحی بدعت حکم توره حامی رفعت احکام سور و معار
قواعد علم بعد از انشراف بر انهدام مکنار اکرام علما دور افتاده از احترام دانائی که
بقوت ذکا دقایق سخن را باشارت اظهار کند توانائی که در میدان بیان او
صاحب مقامات بعدم قدرت اقرار نمایند مغلاق ثغور فتنه قطع ظلام مصداق فلما
بلغ اشده آتیناه حکما و علما سلطان عاقبت محمود خان بن خان ابو الغازی
عبید الله بهادر خان تا جهان باشد جهان بان باشد او حامی توحید و ایمان باشد او
تا بود بنیاد رسم سلطنت بر سلاطین جهان جان باشد او الحق این رساله را
بر طبق معانی ترتیبی است بدیع و نظمی عجیب منیع مشتمل بر مقدمة و چند
و ساقه و لله جنود السموات و الارض و بیده البسط و القبض و ها انا اشرع
سائلا منه فتح ابواب الفیض مقدمه مشتمل است بر سه طایفه طایفه اول
بدان که حق سبحانه و تعالی کنجی بود مخفی و نوری بغایت صافی جمال افزون از
غایت و جلال او بیرون از نهایت و مقتضای ذات حسن ظهور بود چنانچه
نور از خفا بغایت دور بود پس دوست داشت که او را شناسند
و بجان در طوق عبودیت او باشند اصناف خلایق از مخالف و موافق

آفرید و از آن میانه جامه کمال معرفت و محبت را بر قامت انسان برید و او
نیز بجان و نفس بار امانت عشق و محبت او را خرید که ان الله اشتری من المؤمنین
انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة و این معرفة باجتماع و اختلاط و تفاوت اهل دانش
و ارتباط هر مرتبهٔ کمال و استقلال بی زوال یابد و هیچ آفریده بتنهائی این مقصد
بعید المرام را نتواند که دریابد لاجرم برای تحصیل کمال بصیرت و بینش و تکمیل
این فایده عظیم القدر آفرینش انسان را مدنی الطبع آفرید که بی معونت نتواند
بود و بی اجتماع بقوام معاش خود اقدام نتواند نمود و چون جمعیت و تحصیل
امنیت بی اعلام آنچه در خاطر مضمر است و بر لوح باطن مصور متصور نبود
و از لفظ و عبارت طریقی ایسر نه زیرا که عارض نفس ضروریست که لازم وجود
بشریست حق تعالی بمقتضای لطف ازلی او را ملهم گردانید بآن که صورت را
بر مخارج حروف گذراند و برساند بهر مخرجی از امکنه بکیفیتی مخصوص گردانید
چنانچه حرفی حاصل شود و طریق ترکیب حروف را با او اعلام نمود تا بترکیب حروف
تحصیل الفاظ کرد پس از آن او را بانعام دانش تعیین الفاظ برای معانی
اکرام فرمود و تعیین لفظ را از برای معنی منبع سه قسم دلالة که ترکیب گرفتن ملک
معانی را آلت اند گردانید و آن مطابقه و تضمن و التزام است و علما بر آن رفته اند
که دلالة که بسبب وضع و تعیین لفظ باشد منحصر است عقلا در مطابقه و تضمن و التزام
و عقل احتمال قسم دیگر نمی کند زیرا که دلالة لفظ موضوع یا بر تمام موضوع له است
یا جزء موضوع له است یا خارج موضوع له است و بمقتضای این قسمت تعریف مطابقه
چنین باشد که دلالت لفظ بر تمام موضوع له و تعریف تضمن چنین که دلالة لفظ بر
جزء موضوع له و تعریف التزام چنین که دلالت لفظ بر خارج موضوع له و هر یک از این
سه تعریف منتقض بر دو دلالة دیگر زیرا که چون لفظ شمس موضوع باشد برای
قرص شمس تنها و برای نور شمس تنها و برای مجموع قرص شمس و نور لفظ شمس را
بر نور سه دلالة باشد تضمنی و مطابقی و التزامی بر دلالة تضمنی و التزامی او تعریف
مطابقه صادق است زیرا که دلالة لفظ است بر تمام موضوع له و بر دلالة مطابقی
و التزامی او تعریف تضمن صادق است زیرا که دلالة لفظ است بر جزء موضوع له
و بر دلالة تضمنی و مطابقی او تعریف التزام صادق است زیرا که دلالة لفظ است
بر خارج موضوع له و برای تصحیح این تعریفات در تعریفات قیود افزوده اند
و فرموده اند که مطابقه دلالة لفظ است بر تمام موضوع له از آن جهت که تمام موضوع
له است و تضمن دلالة لفظ است بر جزء موضوع له از آن جهة که جزء موضوع له است

والتزامی دلالة لفظ است بر خارج لازم موضوع له از آن جهت که خارج لازم موضوع
له است و با فزودن این قیود اگرچه نقوضات تصحیح یافته اما قسم رابع از براهین دلالة
پیدا شده و آن سخن قوم که حصر دلالة بر مطابقه و تضمن و التزام عقلی است ضایع
شود زیرا که لفظ شمس را در مثال مذکور بر مجموع جرم و ضوء دلالة است و دلالة بر
تمام موضوع له از آن جهت که تمام موضوع له و دلالة بر جزء موضوع له از آن جهت که جزء موضوع
له است و دلالة بر خارج لازم موضوع له از آن جهت که خارج لازم موضوع له است
و دلالة بر جزء موضوع له از آن جهت که لازم جزء دیگر است و این دلالة چهارم چون
از آن جهت نیست که جزء موضوع له است تضمن نیست و چون بر خارج نیست
التزام نیست و نیز قوم شرط کرده اند که دلالة التزامی از آنکه خارج لازم
موضوع له باشد اگر لزوم در مفهوم او معتبر باشد این شرط لغو و بی فائده باشد
بلی می‌گوییم و امیدواریم که صواب باشد که معنی تقسیم دلالة آنست که دلالة بسبب
هر وضع از سه بیرون نیست زیرا که یا دلالة لفظ است بر تمام موضوع له باین
وضع یا دلالة لفظ است بر جزء موضوع له باین وضع یا دلالة لفظ است بر خارج
موضوع له باین وضع و شکی نیست که حصر دلالة درین سه قسم عقلی است و توقف
هر قسم بر قید حیثیت تمام زیرا که نقوضات برین وجه است که دلالة مطابقه دلالة
لفظ بسبب وضعی بر تمام موضوع له باین وضع و تضمن دلالة لفظ است بسبب وضعی
بر جزء موضوع له باین وضع خواه دلالة برین جزء بآن سبب باشد که جزء است
وخواه بآن سبب لازم جزء دیگر است و التزام دلالة لفظ است بسبب وضعی بر خارج
موضوع له باین وضع و چون لزوم در مفهوم التزام معتبر نشد بیان شرط لزوم
در دلالة التزام لغو و بی فائده نباشد بر متتبع سخنان سلف و ضابط فواید
خلف مخفی نیست که این سخن در هیچ مقام این مرتبه نیافته و نور تحقیق برین منوال
بر چهره او نتافته و از خصایص این رساله است و خصایص این رساله بسیار
است لله الحمد والمنة **طائفه دوم** امتیاز آدمی از دیگر حیوانات بآنست که او مکنون ضمیر
خود را در حلیه بیان دلپذیر باسماع واعیه و اذهان صافیه می رساند و اینست
که مدار سعادات ابدیه و کمالات سرمدیه است باب مقصد فرخنده را که لباس
بیان نازیبنده از نظر دل بیندازد و با معانی دور از قبول که بموقف تعبیر لطیف
در هر خاطر منزل سازد **حکایت** آورده اند که خلیفه نامدار عالی مقدار هارون
الرشید در خواب دید که همه دندانهای او افتاده این خواب را از معبری پرسید
آن معبر عاری بود از لطف ادا چنان به سمع مبارکش رسانید که همه اقارب

و قبایل خلیفه از دنیا رحلت اقامت بر خواهند بست و دور از دولت حالی بست
خلیفه در زاویه لحد خواهند نشست خلیفه از وحشت سخن بی قرار شد و در
سیاست او بی اختیار گشت و بکشند که دندانهای او را فرمود و بعد از آن همین
واقعه را با معبری دیگر باز نمود آن معبر تعبیر را چنان در معرض تقریر آورد که عمر
خلیفه از همه اقربا زیاده خواهد بود خلیفه ده هزار درم عطا فرمود بسی بر همه
کس لازم است که طرز بیان و محذوف دو دقایق از اصحاب المقدور بر وجه مشکور
بدست آورد و خود را از تحصیل این کمال معذور ندارد و چون چنین نباشد
و حال آنکه معرفت لطایف قرآن که سرمایه معرفت یزدانی و موجب سعادت جاودانی
است ازین فن بدست آید و طرز بیان را ظاهری است و باطنی چه از تجلی اسم
الظاهر و اسم الباطن بر همه اشیا هر شی را وجه ظاهر و وجه باطن پیدا آمده و چنانچه اسم
الظاهر انفع است و اسم اوسع و اسم نظام هر شی همه کس را بنوازد و همای بلند پرواز
باطن سایه جود بر سر سلاطین ملک دانش بیندازد و الفاظ را باعتبار ظاهر حقیقت
خوانند و طرز تعبیر باو را عام و خاص دانند و باطن او اقسام مجاز است که بلیغ
از غیر بلیغ بمعرفت آن ممتاز است **طائفه سیم** لفظ موضوع با قطع نظر از استعمال در
معنی نه حقیقت باشد و نه مجاز و نه کنایت و باعتبار استعمال در معنی موصوف شود
بحقیقت و مجاز و کنایت حقیقت لفظ مستعمل است در موضوع له از آن حیثیت که موضوع
له است چون اسد که مستعمل باشد در حیوان درنده مشهور و مجاز مفرد مستعمل
است در معنی تضمنی یا التزامی از آن حیثیت که معنی تضمنی یا التزامی است با قرینه مانعه
از اراده معنی مطابقی و اگر استعمال لفظ در معنی تضمنی یا التزامی نه از آن جهت
باشد که معنی تضمنی یا التزامی است بلکه بسهو باشد یا در غیر معنی تضمنی و التزامی باشد
آنرا غلط خوانند و اگر استعمال در معنی تضمنی یا التزامی از آن جهت باشد که معنی تضمنی یا
التزامی است اما قرینه مانعه از اراده موضوع له نصب نکرده باشد لفظ را کنایت
خوانند و لفظ بی قرینه مانعه از اراده موضوع له مجاز نباشد و وجود قرینه مانعه از
اراده موضوع له مجاز و لیکن بی قرینه که تعیین معنی مجازی نماید در نظر بلغا مردود
باشد مگر آنکه قصد متکلم بلیغ آن باشد که ذهن سامع بهمه احتمالات مقام برسد و مشوق
تعیین گردد که آنرا عارف گردانیدن لفظ از قرینه که تعیین معنی مجازی کند هم است
و مجاز مرکب مقتضای بیان قوم مخصوص به استعاره است چنانچه بیاید و محقق تفتازانی
قدس سره در شرح تلخیص برین تخصیص ایشان اعتراض فرموده بنابر آنکه مرکبات
مجازیه غیر استعاره بسیار است مثل رب انی وضعتها انثی مراد باین ترکیب خبری معنی

تحریر است نه خبر و این اشکال را علماء عظیم البال الی الغایة بقبول اقبال نموده اند
و بلطف ایزد متعال الخلاص خواهد یافت و حقیقة مخصوص مفرد نیست چنانچه تعریف
صاحب تلخیص دلالت می کند بر آن و لفظ مستعمل در غیر موضوع له اگر مستعمل بعلاقۀ
مشابهت است آن را استعاره خوانند خواه مفرد و خواه مرکب و گاه باشد که مصرحه
باشد و گاه باشد که بالکنایه چنانچه در بیان استعاره بالکنایه بطریق قوم موافق صاحب
کشاف بیاید پس آنکه در رسالۀ استعاره زبدة المتأخرین خواجه ابو القاسم سمرقندی
واقع شده که آن را استعاره مصرحه خوانند محل نظر است و برای آن اصطلاح یافته نمی شود
و اگر مستعمل بعلاقۀ غیر مشابهت است و مفرد است مجاز مرسل خوانند و بگمان علامه
تفتازانی مجاز بغیر علاقۀ مشابهت مرکب نیز می باشد فاما قوم در مقام بیان از و غافل
شده اند و او را داخل مجاز مرسل نداشته اند و مسمی باسم نساخته و بعد از ظهور او
مناسب آنست که او را داخل مجاز مرسل دارند و قید مفرد را از تعریف مجاز مرسل
بردارند و چون آن اشکال درین رساله دفع شده ما نیز مجاز مرسل را داخل مجاز
مفرد داشتیم و قید مفرد را در تعریف او بجا داشتیم بدانکه بناء استعاره بر تشبیه
است و تشبیه دلالت است بر مشارکت امری با شیئی در صفتی که او را مزید اختصاص است
بآن شیء و آن شیء را مشبه به خوانند و آن امر را مشبه و صفت را وجه شبه و آنچه بیان مشابهت
بآن شده اداة تشبیه مثلا درین کلام که زید همچو شیر است در دلیری زید مشبه است و شیر
مشبه به و دلیری وجه شبه و لفظ همچو اداة تشبیه و مسطور در کتب قوم آنست که چون
اداة تشبیه و وجه شبه را بیندازند با وجود اختصار مبالغه در تشبیه حاصل شود
اما مبالغه از حذف وجه شبه بآن اعتبار که مشارکت در وجه مخصوص بنظر در نیاید بلکه
اشتراک در عموم صفات در خیال افتد اما مبالغه از حذف اداة باعتبار آنکه مشبه به
بصورت محمول بر مشبه بنظر در آید و دعوی اتحاد در انظار در آورد و دعوی اتحاد کمال
مشابهت را افاده کند و از خصایص این رساله آنست که در گفتن زید اسد تفصیل
و او آنست که گاه از زید اسد مقصود دعوی اتحاد است و اصلا اداة تشبیه و وجه
شبه در نظر نیست و درین هنگام کمال مبالغه مستفاد شود و نظیر او زید عدل است
یعنی آنکه زید عین عدل است و مجسم است از عدل و این استعمال مخصوص ببلغا است
و گاه باشد که از زید اسد آن معنی خواهند که زید مثل شیر است در فلان چیز و گفته
قرینۀ حذف اداة تشبیه و وجه شبه کنند و درین هنگام جز اختصار فایده دیگر نیست
و نظیر او زید عدل است یعنی عادل و این کلام مردود عامی است که در نظر بلغا وقعی
ندارد چنانچه شیخ عبد القاهر در زید عدل تصریح نموده **خیال قوی** بدانکه ابتداء

استعاره و مجاز مرسل که بناء علم بیان بر وی است و بیان آمده او در لغت مشکل است
زیرا که آنچه از تتبع کلام بلغا معلوم می شود زیاده از آن نیست که گاه باشد که در مقام
آمده رجل شجاع جاءنی اسد گویند و در مقام آمده اهل قریه جاءنی القریة گویند
و جاءنی اسد احتمال دارد که بتقدیر جاءنی مثل اسد باشد و جاء القریة احتمال دارد که بتقدیر
جاء اهل القریة باشد پس مجاز ثابت نشود و نیز جاءنی اسد احتمال دارد که از قبیل
استعمال اسد در صفت مشهوره او باشد یعنی شجاع بر قیاس استعمال حاتم در جاءنی
حاتم در کریم پس استعاره ثابت نشود اگر گویی که بر تقدیر حمل بر استعاره کلام مشتمل
است بر دقایق که علماء بیان بجهت حسن ظن ببلغا کلام ایشان را بر آن حمل کرده اند
مثلا جاءنی اسد چون استعاره باشد از زید مثلا افاده آن کند که مشابهت زید با شیر
بمرتبه رسیده که زید با شیر متحد شده بلکه اتحاد و صلح التیام گشته که محتاج بدعوی نیست
بلکه مستحق اطلاق اسم شیر شده و در صورت تقدیر مضاف و استعمال اسم شیر در مفهوم
شجاع این مبالغات نیست گفته شود که چرا نشاید که این مبالغات را از وضع
مضاف الیه بجای مضاف فرا گیرند بی استعمال لفظ در معنی مضاف **تنبیه**
گاه باشد که لفظی از محتمل استعاره و مجاز مرسل افتد و از مجاز مرسل محتمل چند قسم او
افتد و سامع بلیغ آنست که از احتمالات غافل نگردد و تنبه سامع بقدر بلاغۀ اوست
استدراک بدانکه در کتب فن آورده اند که فرق میان استعاره و کذب بآن باشد
که در استعاره لفظ مأول است بغیر ظاهر و قرینۀ ارادۀ غیر ظاهر منصوب بخلاف کذب
مثلا چون جاءنی اسد را دروغ گویند غیر ظاهر نخواهند و قرینه بر نفی ظاهر نصب نکنند
و چون بطریقۀ استعاره گویند خلاف ظاهر که رجل شجاع است خواهند و قرینه بر آن نصب
کنند مثلا گویند جاءنی اسد بقدمیه و درین سخن بحث است از چند وجه وجه اول
آنکه اشتباه بکذب اختصاص باستعاره ندارد بلکه در مجاز مرسل جاریست مثل جاء
القریة زیرا که آمده قریه کاذب است و دفع مذکور نیز اختصاص باستعاره ندارد بلکه
در مجاز مرسل جاریست پس تخصیص این بحث باستعاره بی جهة است وجه دوم
اشتباه در استعاره مخصوص بکذب نیست تا اشتباه همه جا بکذب باشد مثلا در قائل
اسد گیرم اشتباه استعاره است بخطا چرا که مقابله اسد حقیقی در مقام این امر مقصود
نیست تا خطا مورد تواند بود پس این امر حقیقه لفظی محتمل است و صدور
او از عاقل خطا و دفع آن بارتکاب تأویل است و نصب قرینه وجه سوم از این کلام
آن بفهم می رسد که معنی استعاره البته صادق باشد چه مقابله او بکاذب مفید این
معنی است و ظاهر است که صدق او لازم نیست چرا که جاءنی اسد یرمی بسا که کاذب باشد

وجه چهارم آنکه ازین کلام چنان مفهوم می شود که معنی حقیقی استعاره البته کاذب باشد
و آن لازم نیست زیرا که بسیار هست که جاءنی اسد بحقیقته خود صادق است **تکمله**
دانستی که بناء استعاره بر تشبیه است و تشبیه را چهار رکن است بدانکه از جمله ارکان
تشبیه لفظ مشبه به را استعاره و مستعار خوانند و مشبه را مستعار له خوانند و مشبه به را
مستعار منه و استعاره مشتمل است بر کمال مبالغه در ثبوت وجه شبه مر مشبه را و فرق
میان او و تشبیه بلیغ آنست که در تشبیه بلیغ مثل زید اسد دعوی اتحاد زید است
با اسد و در جاءنی اسد اتحاد در امر الثبوت الکاشفه شده و نظیر تشبیه بلیغ زید
قائم است در دو قیام زید محتاج بیان است و نظیر استعاره زید القائم که قیام زید مسلم
است در وی و حاجت باخبار و اعلام ندارد و همچنین در استعاره وجه شبه مسلم الثبوت
می افتد بخلاف تشبیه بلیغ چه ثبوت وجه شبه بعد از ثبوت اتحاد است و در تشبیه
بلیغ اتحاد مسلم نیست تا ثبوت وجه شبه مسلم افتد بخلاف استعاره و از جمله فواید
مشترکه میان تشبیه بلیغ و استعاره که موجب رفع مرتبه تشبیه بلیغ و استعاره است
آنست که ثبوت وجه شبه برهانی می شود چرا که جاءنی اسد در قوت آنست که زید
اسد است و هر اسد شجاع پس زید شجاع باشد **جند** و این مشتمل است بر میمنه
و قلب و میسره **میمنه** بدانکه علماء بیان برانند که استعاره علم نشاید و استعاره اسم
جنس باشد یا مشتق یا حروف زیرا که بناء استعاره بر دعوی دخول مشبه است در مشبه به
پس مشبه به را چاره نباشد از مفهوم کلی تا گنجایش آن داشته باشد که مشبه را
در وی داخل سازند مثلا در جاءنی اسد استعاره برای مرد شجاع بر دعوی آنست
که زید شبیه است با فراد اسد و در شجاعت بمرتبه رسیده که در تحت حقیقت اسد در آمده
و اسد را دو طایفه افراد است یکی متعارف و یکی غیر متعارف که زید است و در
سخن ایشان نظر است از دو وجه یکی آنکه علم دو قسم است علم شخصی چون زید
و عمرو و بکر اعلام ذوات مشخصه اند و علم جنس چون اسامه که علم مفهوم کلی است
و فرق میان او و اسد آنست که اسامه را برای مفهوم اسد با تعیین که مفهوم را است
وضع کرده اند و اسد را برای ذات مفهوم و چون خواهند که تعیین مفهوم را در اسد
و انما کنند لام تعریف باید آورد و الاسد گفت بخلاف اسامه که تعیین را که لام تعریف
در الاسد بیان می کند اسامه بنفس خود بیان می کند و شک نیست که علم جنس مفهوم
کلی دارد پس علم جنس را استعاره توان کرد پس استعاره مخصوص اسم جنس و مشتق
و حروف نباشد و در علم یافت میشود زیرا که اسم جنس شامل علم جنس نیست چنانچه
در محقق مبین شده دوم آنکه بناء استعاره را در کلام عرب بر دعوی دخول

زید از انها است

مشبه در مشبه به و شکی و لیلی باید و شک نیست که از برای مبالغه در ثبوت وجه شبه
مر مشبه را که مناط استعاره است دعوی اتحاد مشبه با مشبه به بسنده است پس می
شاید که ذات زید سخی را با ذات حاتم تشبیه کنیم و از برای مبالغه در تشبیه دعوی
اتحاد ذات زید کنیم با حاتم تا سخاوت بکمال زید را ثابت شود پس می گوییم که استعاره
یا علم شخصی است چون حاتم یا علم جنس چون اسامه یا اسم جنس چون اسد یا اسم مشتق
یا فعل یا حرف چنانچه در استعاره تبعیه بیاید بخلاف آنچه قوم گفته اند که استعاره
یا اسم جنس است یا مشتق یا حروف والله اعلم **تتمه** علماء بیان چون استعاره علم روا
نداشته اند و در کلام بلغا حاتم را برای سخی و فرعون را برای ظالم و موسی را برای
عادل مستعار یافتند برای نفی سخن خود محتاج شدند بآنکه این اعلام را تاویل
باسم جنس کنند و در تاویل [illegible] تکلفی بیمار [illegible] کرده اند و آن آنست که
چون علم مشهور شود بصفتی آن صفت را بمنزله آن علم دارند و لفظ علم را استعاره
کنند بنا بر دعوی دخول مشبه در تحت مفهوم کلی علم که این صفت مشهوره است
مثلا در جاءنی حاتم که گویند که زید سخی را تشبیه کرده ایم بذات حاتم و دعوی کرده ایم
که سخی مفهوم حاتم است و این مفهوم را دو نوع فرد است مشهور که ذات حاتم است
و غیر مشهور که زید است و بر دعوی آنکه زید از افراد مفهوم ادعائی حاتم است که
سخی است لفظ حاتم را برای او استعاره کرده ایم و شک نیست که آنچه بیان او موافق
شده ایم مخلص است از امثال این تکلفات و اگر [illegible] تعصب و ربقه تقلید
ترا در فتنه تقیید نینداز و گوش هوش [illegible] جامه انظر الی ما قال و لا
تنظر الی من قال پرداز قدر هنرت را بدانی و در زیر بار گران تقلید نمانی **شعر**
چه شد که نیست ترا از خرد جوهر انصاف همیشه ورد بلب منکر لطافه هاف چه
غم اگر بود جاهل از حسد منکر چو هست نادره زمان گوهر ز اصداف **قلب** در بیان
تقسیمات منقسمه و این سه نقسم است **نقسم اول** استعاره یا مطلقه است یا مجرده یا
مرشحه و شاید که تجرید و ترشیح باهم جمع شوند مطلقه آنست که از اموری که مزید
اختصاص بمشبه یا مشبه به دارد با استعاره هیچ امری مقارن نباشد و مجرده آنست
که با استعاره امری که مزید اختصاص بمشبه دارد مذکور شود مثل جاءنی اسد یرمی
رمی که تیر انداختن است مزید اختصاص دارد بر جل شجاع و مرشحه آنست که استعاره
مقارن خاصه مشبه به باشد مثل جاءنی اسد له لبد یعنی آمد شیری که موی گردن او نمد است
زبدة المتاخرین خود ابوالقاسم سمرقندی دام آثاره فرموده اند ترشیح و تجرید زیادة
بر قرینه باید و قرینه اگر از خواص مشبه به یا مشبه است ترشیح یا تجرید نباشد و این تحقیق را

ربقه بالفتح کنایه [illegible]
کوزه [illegible] کرده
[illegible]
[illegible] الرباق والارباق

دلیلی نیست و شکی نیست که ذکر ملایم مشبه خواه قرینه استعاره باشد و خواه استعاره
را دور انداز از مبالغه در تشبیه و مناسب آنست که او را مطلقه مجرده خوانند چرا که
همه یک حکم دارند اگر گویی که اگر قرینه استعاره را مجرده سازند پس استعاره مطلقه
یافت نشود زیرا که قرینه لا بد له از ملایم مشبه است و در استعاره از قرینه چاره نیست
گوییم که قرینه شاید که عقلی باشد و با استعاره مذکور نباشد و تجرید و ترشیح باعتبار ذکر
ملایم مشبه یا مشبه به است با استعاره و ترشیح می شاید که بآن باشد که خاصه مشبه به را
برای مستعار له اثبات کنی لزوما می شاید که بآن باشد که از صفتی که خاص مشبه است
تعبیر کنی بلفظی که حقیقت است در خاصه مشبه به مثال هر دو قول خدای تعالی است که
واعتصموا بحبل الله یعنی چنگ در زنید بعهد خدای عهد را تشبیه فرموده بریسمان در راه
که سبب وابسته شده است بحق تعالی و اعتصام را چنگ در زدن و خاصه ریسمان است
برای عهد اثبات کرده یا گوییم که نگاه داشتن عهد را نیز تشبیه فرموده بگرفتن ریسمان
و لفظ اعتصام را برای او استعاره نموده و بجود تعبیر از نگاه داشتن عهد بگرفتن
ریسمان ترشیح استعاره حبل است برای عهد و مسطور در کتب قوم آنست که ترشیح
ابلغ است از تجرید و اطلاق و ان جمع ترشیح و تجرید زیرا که ترشیح دعوی اتحاد را محکم گرداند
و مبالغه در تشبیه بدین سبب درجه عالیه یابد و تجرید از اتحاد دور اندازد و مناسب
مبالغه در تشبیه نیفتد بنا بر کلام مع و مخفی نماند که اطلاق ابلغ است از تجرید و جمع تجرید
و ترشیح که متعاقب هستند استعاره را در مرتبه اطلاق دارد زیرا که تجرید و ترشیح بتعارض
ساقط شوند و مرتبه اطلاق بحال خود ماند تقسیم دویم استعاره یا مفرد است
یا مرکب و این مرکب بآن معنی است که جزو وی دلالت کند بر جزو معنی وی چنانچه مشهور است
بلکه بآن معنی است که استعاره لفظی باشد مستعمل در هیئت منتزعه از امور متعدده
و مستعار باشد از هیئت منتزعه از امور متعدده بعلاقه مشابهت هیئت مستعار لها
بهیئت مستعار منها و انرا استعاره بر سبیل تمثیل و گاه باشد که تمثیل خوانند و چون
استعمال او مشهور گردد مثل خوانند و مثال تمثیل و مثل انی اراک تقدم رجلا و تؤخر
اخری است یعنی می بینم ترا که پیش می نهی پای را یکبار و واپس می بری بار دیگر صورت
پیش بردن و صورت واپس بردن پای را با هم در خاطر جمع کرده و صورت تردد خاطر
را در کردن کاری و نا کرده بآن تشبیه کرده و ترکیب اول را برای او استعاره فرموده
و در این تجوز هیچ جزو از اجزا از حقیقت خود نیفتاده مثلا تقدم یعنی پیش نهاده
و رجل یعنی پای و تاخیر یعنی واپس برده است و صورت ترکیب برای اخبار است
اما مجموع مرکب من حیث المجموع معنی مجازی یافته پس نقل مرکب از معنی حقیقی بمعنی مجازی

شده پس نقل جزوی از اجزاء مرکب و از این جهت او را مجاز مرکب خوانند بخلاف رب انی
وضعتها انثی که هیئت ترکیب خبریه از اخبار منقول شده بانشاء تحسر و باقی اجزا بر حقیقت
خود است پس تجوز در یک جزء معین مرکب باشد نه در مرکب و از این جهت است که قوم
این صورت را داخل مجاز مرکب نشمرده اند اینست حل شبهه محقق تفتازانی که بر قوم لازم
آورده و پیش از این وعده شده بود که خواهد آمد ولله الحمد علی وفاء العهد اگر گویی که این
هیئت داخل هیچ قسم مجاز نتواند بود چون هیئت لفظ نیست و مجاز قسم لفظ است
و ابطال او ابطال امریست که کثیری از شعب بلاغت دایر است بر وی و لایق بحال علماء
این فن نیست گوییم که با لفظ را در تعریف مجاز تعمیم از لفظ حقیقی و حکمی باید داشت
و هیئت را داخل وی شمرد یا معترف باید شد که علماء در ترک بیان او اعتماد بر آن
نموده اند که حال او را بقیاس مجاز مرسلی خلل توان شناخت تقسیم سیوم
بدانکه از مباحث دقیقه که حقیقت مدعیان معرفت بیان را بآن باید شناخت و کار
متعلقان از دروی با جنس وجهای شاید ساخت تقسیم استعاره باصلیه و تبعیه است
بسا مدعی سخنوری و متصدی هنری که درین مضیق بی اختیار در تنبا افتاده و تبعیت
است و کودنهای گردن کشان که سالها لاف هایت زده اند اینجا در طوق عبودیت است
لله الحمد والمنه که مفتح ابواب فیض در کشادن در خزانه غیب باستعداد این بی بضاعت
از فرق تا بقدم عیب نظر نفرموده و بخشش مواهب که لایق مجلس خاقانی و مستحق سماع
اهل متصرف ملک سخن دانی تواند بود منت نمود خلد الله ملکه ابدا عبارت قوم انست
که استعاره یا تبعیه است یا اصلیه زیرا که اگر مستعار اسم جنس است اصلیه است
و اگر نه تبعیه و محققان در توضیح این تقسیم فرموده اند که مراد از اسم جنس چنانچه اصطلاح است
آنست که موضوع از برای مفهوم کلی باشد و مشتق نباشد و بقید مفهوم کلی علم شخصی
بیرون رفته که او را اسم جنس نگویند چون زید و عمرو و بان که مشتق نباشد اسماء مشتقه چون
اسم فاعل و اسم مفعول و صفت مشبهه و اسم تفضیل و اسم مکان و اسم زمان بیرون رفته و در اسم
جنس علم جنس نیز بحسب اصطلاح داخل نیست چنانچه گذشت پس باید گفت که اسم جنس
آنست که موضوع از برای مفهوم کلی باشد و مشتق نباشد و علم جنس نباشد تا تعریف اسم جنس
تمام باشد و چون استعاره علم شخصی استعاره اصلیه است ارتکاب تکلف نموده فرموده اند که
مراد باسم جنس اعم است از اسم جنس حقیقی چون اسد و اسم جنس حکمی چون حاتم و وجه آنکه حاتم
در حکم اسم جنس است که گذشت پس بمقتضای این تقسیم توضیح استعاره اصلیه در اسم جنس و علم شخصی
باشد و استعاره تبعیه در مشتق و حروف و این بی بضاعت در تتمیم توضیح مقام می گوید که
مراد باسم جنس عام تر است از اسم صریح چون اسد و از اسم غیر صریح چون ان قلت که استعاره

او برای معنی ان ضرب ضرب باشد نه اصلیه است و نیز مراد باسم جنس عام تر است از اسم جنس
حقیقة یا حکما تا علم جنس که در حکم اسم جنس است نیز در آید چون اسامه که استعارهٔ او اصلیه
است پس این تعمیم تنها نه از برای داخل شدن علم شخصی متهم است و از جملهٔ امور دقیقه که تا
غایت در پردهٔ اختفا مانده و این رسالهٔ را شرف ظهور خود در وی بر مسند اصطفا
نشانده انست که اسماء افعال نیز مثل افعالند در انکه استعارهٔ ایشان تبعیه باید بود و بیان
مراد باسم جنس درین مقام شامل ایشان است مگر باسم فعل مشتق چون نزال پس باید
گفت که مراد باسم جنس انست مشتق یا در حکم مشتق نباشد پس می گویم که استعارهٔ
اصلیه در اسم جنس باشد چون و علم شخصی چون حاتم و قس چون اسامه و استعارهٔ تبعیه در علم
مشتق چون افعال و صفات و اسم زمان و اسم مکان و آلت و در انچه در حکم مشتق چون اسماء
افعال غیر مشتق و در حروف پس این مبحث مستحق ان گردید که در چهار سریه مبیّن گردد
تا مسائل وی هر یک بموقع خود در غایت امتیاز محفوظ از شایبهٔ اختلاط روشن گردد سریهٔ
اول استعارهٔ اصلیه آنست که معنی را بمعنی تشبیه کنند و لفظ را از مشبه به بمشبه آورند چنانچه
رجل شجاع را باسد تشبیه کنند و لفظ اسد را استعمال کنند در رجل شجاع و استعارهٔ تبعیه انکه
معنی را بمعنی تشبیه کنند و این تشبیه سرایت کند به تشبیه معنی دیگر بمعنی دیگر و لفظ یکی ازین دو
معنی را که تشبیه در وی بسرایت پیدا شده برای دیگری استعمال کنند و او را تبعیه برای ان گویند
که تشبیه که بناء استعاره بر وست در وی بتبعیهٔ تشبیه در معنی لفظ دیگر پیدا آمده و این
سخن بتفصیل تمام خواهید یافت ان شاء الله تعالی سریه دوم در خصوص استعارهٔ تبعیه در افعال
و اسماء افعال بدانکه معنی فعل را سه اجزا است اول معنی مصدری که ان حدث است چون
زدن و کشتن و کشتن و امثال آن و این معنی ماده فعل است یعنی حروف اصول وی
چنانچه در ضرب زدن موضوع له ضاد و را و با است دوم زمان و سیم نسبت
حدث بفاعل و این دو معنی موضوع له هیئت فعل است یعنی حالتی که حروف اصول را ان مقارن
حروف زاید و حرکات بعضی حروف و سکون بعضی و تقدیم بعضی بر بعضی حاصل شود بان معنی که
از همه این امور حاصل شود چون هیئت اکرم یا ان مجرد حرکات و سکون و تقدیم و تاخر چون قال
یا ان مجرد حرکات و تقدیم و تاخر چون ضرب چون این تفصیل را بر خاطر گرفتی استعاره فعل
می شاید که از حدثی باشد چنانچه قتل گویند و ان معنی خواهند که بزد زدنی بغایت سخت
و می شاید که از زمانی برای زمانی باشد چنانچه حق تعالی انا فتحنا گفته و این معنی را ادا فرموده که
فتح مکه خواهیم کرد فتح کردن محقق که گویا از غایت تحقق واقع شده و اما استعاره از نسبتی
برای نسبتی کسی عمدة المحققین عضد الملة والدین نفرموده و اودر فوایدغیاثیه فرموده
که شیخ عبد القاهر فرموده که هزم الامیر الجند ازین قبیل است لشکر عدو را امیر هزیمت نکرده

علم

بلکه لشکر هزیمت کرده و امیر سبب آن شده که لشکر بتقویهٔ او لشکر عدو را هزیمت کرده اند
سببیهٔ امیر را تشبیه کرده بفاعلیهٔ لشکر و هزم را که موضوع است برای نسبة هزیمت کرده



134

سورة الملك وتسمى تبارك ايضا مكية وفي الاتقان فيها قول غريب انها مدنية وذكر عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال
نزلت تبارك الملك في اهل مكة الا ثلث ايات وتسمى الواقية والمنجية والمانعة ايضا وايها ثلثون
بالاتفاق بيده قدرته اشارة الى ان اليد مجاز عن القدرة والملك بمعنى التصرف كما مر واللام للاستغراق او في قوله
قبضة قدرته استعارة مكنية وتخييلية على كل شي اي اشارة الى ان الشي بمعنى المشي وان لم يرتض به في الكشاف ومن
تخصيصه بما يوجب اذ لا وجه لظهوره وقيل ان ذلك لاستغناء الموجد عن الفاعل عند جمهور المتكلمين وعليه صاحب
الكشاف واصحابه واما من جعل علة الاحتياج الامكان كالمحققين من اهل السنة والاختيار يستدعي سبق العدم
عند النظار او للافلاك المستغني بها الباقي على زعمهم لا الموجد وبينهما فرق مع ان المعدوم مستغن ايضا عند بعضهم
مذهبهم مسلم واما ثانيا فلان الاستدعاء سبق العدم ممنوع على ما تقرر في الاصول واما ثالثا فلان الاختصاص
فكون ذلك مذهبهم اذا وجد الحيوة وازالها بعد انه غلب لفظ الخلق على الازالة
مسبوقية العدم غير الاختصاص بالمعدوم فليتامل فيما قدروا اشارة الى ان معنى التقدير لا يخلو عن الاستعارة
مع ان الجمع بين الحقيقة والمجاز غير محظور عند المصنف واصحابه واما ذكر العلماء تفسيرهم للموت احد بما عدم الحيوة عما من شانه ان يكون
في مفهوم الخلق وقدم الموت لقوله وكنتم امواتا ذكر العلماء اشارة بقوله وازالها فالوجه الاول للتقديم مبني على التفسير
حيا والثاني عدم الحيوة على ان تتصف بها ولذا قال المصنف اشارة الى ان التقدم على حال الحيوة ولا يجازيه قوله وكنتم امواتا كالاخير والوجه الثاني على الثاني في
الاول فانه يذكر المعنى فيشمل الحال الاول الاحق فيكون للتقديم الذكري تقديم السابق للاتحاد اذ لا اثر في الاعدام ويجوز جعل
اختصاص الموت بالعدم اللاحق اصوبه وافلحه الضمير للعمل وفي الكشاف الخالص ان يكون
قوله تعالى وكنتم امواتا اشارة الى هذا المعنى فافهم وجاء مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ورواه
لوجه الله والصواب ان يكون على السنة اي على النهج الذي ورد عن الشارع
المصنف في سورة هود ايضا وبين معناه هناك المتقن يعني ان الاشارة الى دفع ما يقال ان فعل البلوى لا يتعدى
بلا واسطة الا الى مفعول ومراده انه مستعار لمعنى العلم لا الاشارة الى التضمين المصطلح وهذا التعليق بالمصدر
ثانيا لما شيع في سورة هود وقد ذكر هناك وجه التعليق لانه يخل بها اوجه بتذكير الضمير قوله ووقوع الجملة خبرا
بعض الاصل في ان العاصي من نواسخ المتروك الغفور لمن تاب منهم فالتائب الحق لمن يشاء منهم بالتوبة وغيرها
وتفسير المصنف مناسب لما في الدعوة قوله طباقا بفتح الباء مصدر وصف به اي لغة سبع سموات بمعنى ذلك
والجملة صفة ثانية للسبع ويجوز جعله حالا لان سبع سموات معرفة لشمولها الكل او طويلتها عطف
عليه قوله طباقا جمع طبق هكذا في النسخ والاولى او جمع طبق بالطاقة الزبيدية اذ لا تمس الحاجة اذا جعل جمعا
على مطابقة جمع طبق
الى تقدير المضاف لسداد المعنى بدونه واما الحوج اليه جعله مصدرا او طبقة كرحبة بفتح الطاء وهي السافة
وكذلك اقتاب الامر تقول انقلب او فان الكلال لا ياتي منه اضاءة السرج اشارة الى ان المصابيح مستعارة
علاقة المشابهة في الاضاءة ولا يمنع ذلك كون بعض الكواكب المرجع بعد تسليم ذلك على ما اشار اليه في العاشر

اذ في التزيين باظهارها فانها كالسقف الذي تزين بالسرج بالنسبة الى اهل الارض وهي موقع انظارهم
والتنكير للتعظيم على ما تقتضيه المقام بخلاف التنوين من الشياطين وغيرهم الاظهر حمله على الكفرة غير الشياطين كما يشعر به ما بعده
ولئلا يلزم شبه التكرار سمعوا لها اي لجهنم نفسها او لاهلها على اضمار المضاف او المجاز في النسبة وعلى الوجهين ففي الكلام مبالغة في التشبيه
والقول بان الزفير والشهيق للكفار انما هو بعد القرار في النار وبعد ما قيل لهم اخسئوا ولا تكلمون لا غير ثابت السند وعلى التسليم فالقصر
لا اختصاص حالهم بها لا لتحققها مطلقا من الغيظ فسره الجوهري بالغضب الكائن للعاجز اي على العاجز فيقال غضب وله لكن لا
يوافقه قوله قل موتوا بغيظكم ويجوز ان يراد غيظ الزبانية فلا تمثيل لكن الاسناد للاجهنم مجازي لا فعيل ويستوي فيه
الواحد والجمع كما ذكره الجوهري فان قيل فهو يجيء فعيل جمعا كالعبيد والحمير فهلا قال انما جمع قلنا انما لم يقل ذلك لصعوبة تعيين واحده
او منعوت به للمبالغة يعني ان كلا في الرسل جعل انذارا على المبالغة والمصدر يصلح للواحد والكثير فيجوز اطلاقه على الكل
او الواحد عطف على الجمع والخطاب له ولامثاله على التغليب ويجوز ان يقال الرسل واحد تاويلا للاتحاد كلهم وكثيرا تحقيقا فالتوحيد
او لا والجمع ثانيا لرعاية الوجهين او اقامة تكذيب الواحد على ان يكون المخاطب واحدا تحقيقا والكل ادعاء وتاويلا حيث جمع مع
الكل او على معنى قالت الافواج وفيه نوع بعد لاقتضائه ان يتاخر جوابهم للاجتماع الكل في جهنم ورد بان كل فوج منا على حذف
المضاف وهو نوع المجاز او عقابه الذي يكونون فيه فالضلال على هذا بمعنى الهلاك